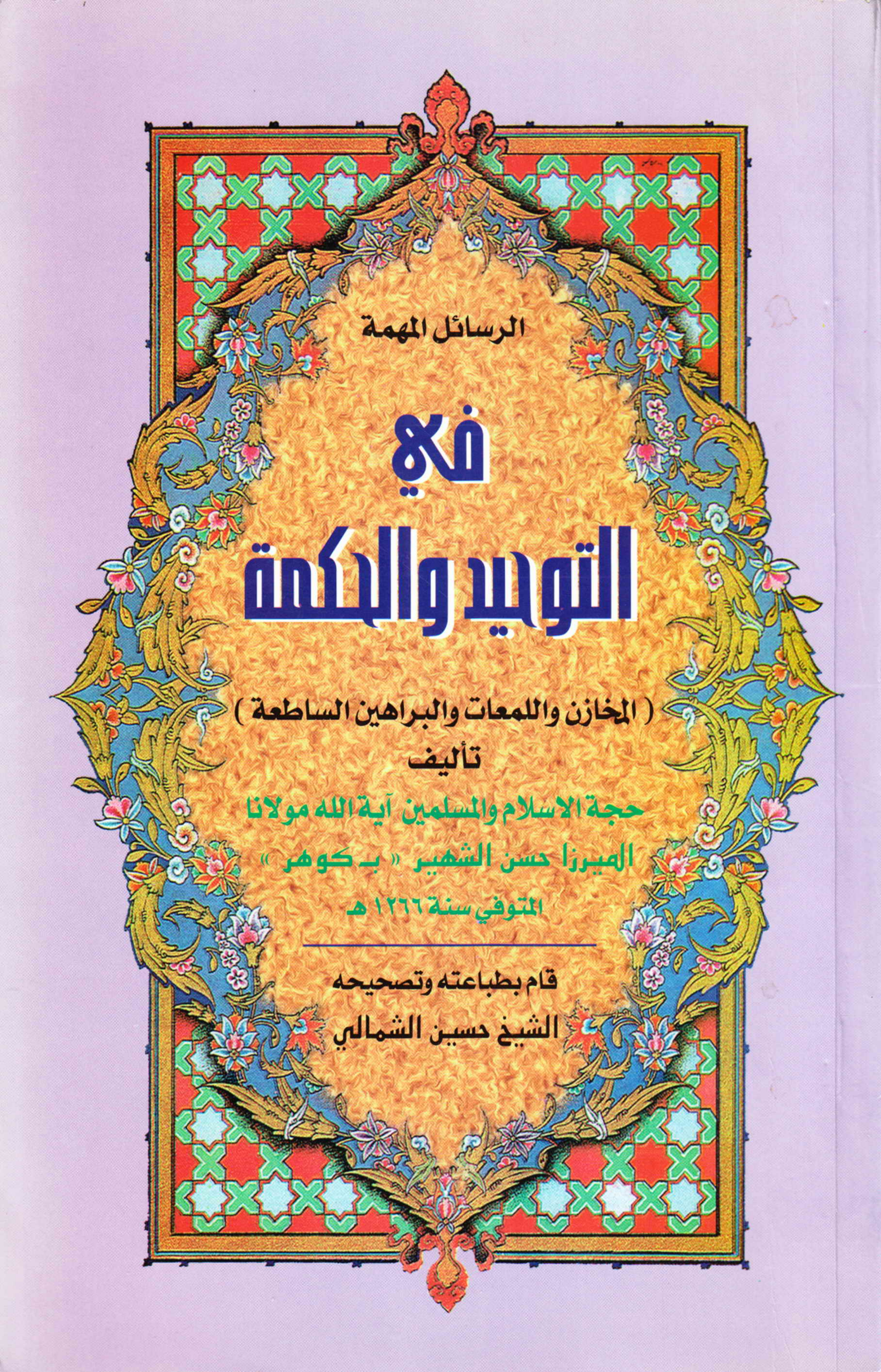


الرسائل المهمة
في
التوحيد والحكمة
(المخازن واللمعات والبراهين الساطعة)
تأليف
حجة الاسلام والمسلمين آية الله مولانا
الميرزا حسن الشهير « بـ كوهر »
المتوفي سنة ١٢٦٦ هـ
قام بطباعته وتصحيحه
الشيخ حسين الشمالي

الرسائل المهمة

في التوحيد والحكمة

(المخازن واللمعات والبراهين الساطعة)

تأليف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله مولانا

الميرزا حسن الشهير « بـ كوهر »

المتوفي سنة ١٢٦٦هـ

قام بطباعته وتصحيحه

الشيخ حسين الشمالي





مختصر ترجمة حال المصنف

هو شيخ الحكماء ، والمتألهين قدوة الفقهاء والمجتهدين قوام الملة والدين ، مرجع الفحول الاساطين ، اغلوطة الدهر والزمن ، وناموس العصر المؤتمن ،كاشف اسرار العلوم، وموضح مبهمات الرسوم ،العلامة الوحيد الانور المولى (الميرزا حسن) الشهير بكَوهر ،عطر الله تربته القدسية ، وأعلى رتبته السنية كان (قدس سره) عالماً فاضلاً حكيماً ،محققاً مدققاً منطقياً ، فلاقاً في الشعر والادب ،أوحد أهل زمانه في الاصول والفقه والحكمة الالهية، وعلمي الحديث والتفسير وساير العلوم الدينية من الرياضية وغير الرياضية اصله من (قرجه داغ)من محال آذربايجان، ومسقط رأسه (أوج دبين) قرية من قراه ،ومنها (النباتي)الشاعر المعروف ، قرء في النجف الاشرف على كثير من أساتيذ زمانه العظام وفحول وقته الاطواد الفخام، وصار مسلّماً عندهم ومُجازاً منهم ، ثم انتقل الى كربلاء المشرفة ووصل الى خدمة الشيخ الاوحد الاعظم . الناموس الالهي الكبريائي (الشيخ أحمد بن زين الدين الاحسائي) أعلى الله مقامه . فقرأ عليه مدة من السنين وجعل يلتقط من ثمار تحقيقاته ويستفيض من رشحات فيوضاته ، وصار يترقى عنده في الفلسفة الالهية ، والمعارف الربانية، وفاق على اكثر تلاميذه علماً

وعملاً حتى اجازه بإجازة دراية مفصلة تدل على علو رتبته وعظم قدره ومنزلته لديه (أعله) وأجازه كذلك تليمذه الارشد، سند الاكابر والاعاظم السيد كاظم الرشتي ـ قده ـ وأوصى اليه في جميع أموره من تجهيزه وقضاء ديونه، وهو الذي جهز السيد ـ قده ـ وصلى عليه وقضى ديونه ببيع بعض كتبه ، وعاش بعده سبع سنوات ،وأنتهت اليه رياسة «كربلاء» في التقليد والعلم والسياسة ، وكان مقدماً على قاطبة فحولها وفضلائها في الحكم والنفوذ والقبض والبسط والفتق والرتق وصار مرجعاً في التقليد بين العرب والعجم من العراق وإيران ، وله قضايا عجيبة غريبة مع « قربى افندي» قائم مقام كربلاء ومع على شاه في الكاظمين وله تصانيف كثيرة رشيقة والموجود عندنا من تأليفاته (كتاب شرح حياة الارواح) ـ (١) ـ للملا جعفر الاسترابادي رداً عليه وهو كتاب كبير يقرب من ثلاثين ألف بيت وتصنيف نفيس يليق ان يكتب بالنور على الاحداق لا بالحبر على الاوراق وكتاب المخازن واللمعات كلاهما في الحكمة الالهية ورسالة البراهين الساطعة وشرح خطبة الرضا ـ عليه السلام ـ في التوحيد أولها ـ أول توحيد اللّه معرفته (٢) ورسالة عملية في العبادات ـ فارسية وعربية ـ وله أشعار عالية فائقة في الحكمة وغيرها فارسية وعربية ،منها ما نفثت قريحته الطيبة في رثاء أستاذه الاعظم وتاريخ وفاته:

---

(١) طبع في إيران سنة ١٣٧٦ هجرية وقد استخرج بأمر استاذه السيد كاظم الرشتي « قدس سره » جواب الاعتراضات في رسالة مستقلة (مخطوطة) .

(٢) وله رسالة في رد الحاج كريم خان الكرماني .

قل ان سـحت دمـاً عـيناي طول الدهر سـرمـد

لـنـعـي الـرزء لما بـكـر الـنـاعـي وانـشـد

قلت من تنعى فـقـال الطهـر زين الدين (أحـمـد)

من لـه شـمـل الـهـدى والـدين والـدنيـا تبـدد

يا سـمـاءاً في لحـود الارض والتـرب توسـد

مـا سـمـعنا قـبل ذا ان السـمـا في الارض تلحـد

او يواري التـرب جـسـمـا كـان روحـاً قـد تجـسـد

يا فـريداً جـامـعـاً وهو من الجـمـع تفـرد

انت ذلك الجـوهـر الفـرد الذي لازال مـفـرد

مـجـدك السـامى أشـاد العلم في الدنيـا وشـيـد

يا فـريداًلم يكن مـثـل له فـي الكون يوجـد

وإلـيـه الـنـاس طراً فـي علـوم الدين تـصـمـد

عـقـمـت ام الـعلى من بـعـده لما تـولـد

لا يدانـيـه بتـجـريداتـه الـعـقل المجـرد

كـان نوراً منه مـصـبـاح الظلمـات توقـد

فـأنطفت لما انطفى أنوار مـصـبـاح الموقـد

خـانه الدهر الخـؤون اذ لـم يكن للدهر يصـمـد

فـسـمـى نحـو الفـراديس وفي الخلد تـخلد

فـسـألت الفكر عن تأريخـه «يومـاً فـأنشـد

« فـزت بالفـردوس فـوزاً يا بن زين الدين أحـمـد»

« ١٢٤١ هجرية »

وفي آخر سنة من عمره توجه الى زيارة قبور النبي وأئمة البقيع (ع) وحج بيت اللّه الحرام في سنة ست وستين بعد الألف والمأتين ، وأشتاق إلى لقاء ربّه فأجاب نداءه ولباه في مكة المعظمة ودفن في وادي قريش تحت درج الصفة المتصل بحائط حرم عبدالمطلب وعبد مناف وأبي طالب ومادة تاريخ وفاته

« **به غاب نور** » ١٢٦٦ هجرية

وأنا الأحقر الفاني علي بن موسى الحائري الإسكوئي الأحقاقي عفى عن جرائمهم .

(كتـــاب المخـــازن)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين .

أما بعد :

فيقول الأحقر الأفقر ابن علي القراجه داغى الحسن الشهير بكَوهر إنَّ هذه خزائن أسرار تشتمل على كلمات تبين سر نقطة العلم التي كثرها الجهال في بيان أحوال المبدء والمآل مشيرة الى دقايق التوحيد وحقايق التفريد شارحة لقول أمير المؤمنين ورئيس الموحدين عليه السلام .

« انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله » كتبتها على سبيل التعجيل من دون بسط وتطويل وإكثار في القال والقيل وسميتها بمخازن جواهر أسرار التنزيل مستعيناً من الله الجليل أنه حسبي ونعم الوكيل .

المخزن الأول
في أسرار التوحيد وفيه جواهر

الأول

اعلم وفقك اللّه لتحمل آثار أهل الأسرار عليهم سلام اللّه في الاكوار والادوار. إن الحدوث يقتضي الاستناد الى قديم يحدثه والاّ يلزم في ايجاده نفسه تحصيل الحاصل لأنه موجود والترجيح بلا مرجح في ترجيح زمان وجوده على سائر الأزمنة ومكانه على ساير الأمكنة والترجّح بلا مرجح في قبول نفسه نفسه واختياره للأحوال التي تعتور عليه المستلزمة للأنتقال ، وذلك الموجد يجب أن يكون واحداً لكون الكثرة مستلزمة للتركيب لأن الكثرة تقتضي الاشتراك فيحتاج الى مابه الامتياز ، ولأن الاثنينية لا تتحقق إلا في المحدود فيستلزم تركيبه من جهة ذاته وحدّه ، لا يقال لم لا يجوز أن يكون في الوجود الاهان مستقلان كل واحد منهما ممتاز عن الآخر بذاته لا بأمر زايد واطلاق الموجودية والوجوب والقدم يكون عليهما بالعرض لا بالذات كالماشي بالنسبة الى الحيوان والانسان مثلاً لأنا نقول إنَّ الأمر العرضي خارج عن الذات يقينا إذ لو كان داخلاً لكان ذاتياً لها فالعرضي غير الذاتي البتة فلو فرضنا إطلاق الوجود والوجوب عليهما بالعرض لزم أن لا يكونا موجودين ولا واجبين في حقيقة ذاتهما وإذا لم يكونا موجودين كانا معدومين وإذا لم يكونا واجبين لكانا حادثين ، فرجعنا الى إثبات واجب قديم يكون وجوبه عين ذاته وغناه عين وجوده ليسد فاقة الإمكان وإن كان الوجوب والوجود ذاتيين لهما فيلزم المحذور أعني التركيب وقد قام

الدليل على أن كل مركب حادث ، ونقول أيضاً إنَّ انتزاع مفهوم واحد من مصداقين متباينين متخالفين بالذات يمتنع عند حكم العقل كما يمتنع انتزاع مفهومين من مصداق واحد بسيط ليس فيه جهات التركيب وتعرف ذلك قريباً إن شاء اللّه .

ولبرهان التمانع ولدليل الفرجة وساير أدلّة التوحيد مما يؤل ذكرها الى اطناب في الكلام والاختصار والاقتصار خير في المقام .

الثـــاني

إنه سبحانه صاحب الصفات الكمالية فلا تلتفت الى من يزعم أن الصفات ترجع الى السلوبات ، فإن ذلك يقتضي تعطيل الذات عن الكمالات فوجب له إثبات الصفات وصفاته هي عين ذاته وذاته عين صفاته بلا إختلاف لا مصداقاً ولا مفهوماً ولا اعتباراً لأن الإختلاف في المصداق يقتضي القول إما بالتعطيل أو بتعدد القدماء والاختلاف في المفهوم والاعتبار يستلزم التعدد في المصداق لاستحالة أنتزاع مفهومين عن المصداق الواحد وبالعكس فإن المفهوم إن كان صدقاً فهو على طبق الخارج وإن كان كذباً فلا يصدق الحكم على الخارج . فلو تعددت المفاهيم أنبأت عن تعدد المصاديق أو عن تركيب المصداق الواحد من الجهات الموجبة للتفريق فيمتنع إجراء حكم التعدد على الواحد البسيط عند الاعتبار إذ اعتبار التعدد لا يجري الا في الكثرات كما لا يخفى على من جاس خلال تلك الديار . فجميع الاسماء والصفات مترادفة ان أريد عند الاطلاق الذات البات فيسقط الحمل عند ذلك إذ الحمل لا يجوز الا في الصفات الفعلية الاضافية لأنها متغايرة وشرط صحة الحمل التغاير

وليست الصفات الاضافية الفعلية عين الذات فإن التوحيد إسقاط الاضافات « قال أمير المؤمنين عليه السلام كمال التوحيد نفي الصفات عنه » وهذه الصفات المنفية هي الصفات الاضافية .

الثـــالـث

إنه سبحانه لا يقترن بشيء ولا يرتبط بشيء ولا يقترن به شيء ولا يرتبط به شيء لأن الاقتران والارتباط من صفات الحدوث ، فالاقتران من الاكوان الأربعة التي أجمع العقلاء على حدوثها وهي : (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) والارتباط هي النسبة بين المنتسبين فان كانت ذاتية لهما فلها مدخلية في ذاتيهما . وإن كانت في صفاتهما فلم ترجع الى ذاتيهما إذا كانت الصفات إضافية وفعلية وإلاّ فهي تكون عين الذات فرجعت النسبة الى الذات ، فلو وجدت النسبة بين ذات الحق والخلق لزم حدوث الحق لكونه مدخلاً للنسبة ، وإن وجدت بين الصفات فبقيت الذات بلا إرتباط وهذا ما كنا نبغي ، فلا تصغ لما يدعون من وجوب الارتباط لكون الأشياء قائمة بالذات والقيام هو الربط والنسبة للزوم ذلك القول بحدوث الواجب لما قلنا ،ولأن الأشياء قائمة بفعل اللّه لا بذات اللّه والفعل قائم بنفسه باللّه من دون ارتباط ولا كيف لذلك كما أنه لا كيف له ، إذ الكيف كيف بالفعل فالفعل لا كيف له لأنه هو أجراه ولا يجري عليه ما هو أجراه ، فإذا عرفت بطلان القول بالربط فاعلم أن الربط هو القيام وهو على أربعة أقسام :

الأول :

القيام الصدوري وهو قيام الأثر بفعل المؤثر وليس بينهما فصل ولا

وصل لأن الفصل يستدعي وجود واسطة وهي تمنع عن صدوره والوصل يقتضي الوحدة فلا يكون المؤثر مؤثراً والاثر أثراً .

الثاني :

القيام الركني وهو أن يكون المقوم ركن المتقوم كقيام المركب بالإجزاء وكقيام الشيء بالوجود والماهيه وكقيام المشتقات بالمصادر لا مطلقاً . لأن المصدر هو المقوم للمشتق ومندرج فيه لأن إشتقاق المشتق من المصدر عبارة عن انضمام المصدر بقيود متخالفة ، فإذا عرفت هذا الكلام عرفت أن المصادر لها أمور متحققة متأصلة وليست كما زعمها القوم من أنها أمور إعتبارية لأن المشتقات الإسمية كلها فروع للمصادر متقومة بها قيام ركن فلو كانت الأصول إعتبارية لكانت إعتبارية الفروع أشد من إعتباريتها ، وبالجملة ليس هنا محل هذا الكلام ومن هذا القبيل أي من قبيل القيام الركني قيام الماهيات بالوجود .

الثالث :

القيام الظهوري ، وهو أن يكون المقوم مظهراً للمتقوم كقيام نور الشمس بالجدار وقيام ظهور كل عال بسافله أي بآثاره وشئوناته وهو ظهور الذات في الاسم الفاعل القائم بالمصدر قيام ركن فافهم .

الرابع :

القيام العروضي ، وهو قيام الأعراض بالجواهر كقيام الألوان بالأجسام وجميع ذلك من حدود المخلوق فلا يجري على اللّه لأنه هو أجراه (إنتهى المخلوق الى مثله وألجأه الطلب الى شكله) .

الجوهر الرابع

إنه تعالى صمد لا يدخل في شيء ولا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء ﴿ **لأنه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد** ﴾ . فإن القول بالدخول والخروج يستلزم حدوثه . فبطل قول من زعم أن الأشياء كامنة في الذات ككمون الشجر في النواة وأن الأشياء مندرجة في غيب الذات إندراج اللوازم في الملزومات . فلا تصغ لما يزعمون من أن معطى الشيء يجب أن لا يكون فاقداً له في ذاته للزوم التكثر في الذات أولاً وانتقالها من حال الى حال ثانياً . ضرورة أن العالم وجد بافاضة الموجد اياه فلو كان قبل الايجاد في الذات لزم عدم بقائه بعد الوجود فيها فتطرى عليه الحالتان الوجدان والفقدان ،هذا يجري على القول بأن حقيقة العالم مغايرة لحقيقة الواجب . وأما على القول بعدم المغايرة فلا معنى للحدوث . إذ هو عين القديم فلا خالق ولا مخلوق (وهف) . ولا تلتفت الى ما يقولون إن الله سبحانه أوجد الخلق بأمره (كن) فمتعلق الخطاب أعني المخاطب (بفتح الطاء) يجب أن يكون موجوداً حتى يكون مستأهلاً للخطاب . إذ المعدوم ليس بقابل للخطاب . فإن قلنا بوجوده في الأعيان لزم تحصيل الحاصل في الإيجاد . وتعدد القدماء فيجب أن يكون في مرتبة الوجوب قابلاً للتخاطب وبذلك الخطاب يخرج من غيب ذات الواجب الى ساحة الأكوان ، لأنا نقول : إن ذات المخاطب متأخرة عن رتبة الخطاب وهي لا توجد الاّ بعد وجود الخطاب . إذ الخطاب هو المبدء لاشتقاق المخاطبية والمشتق لا يوجد الا بعد وجود المبدء فيستحيل وجود الخلق إلاّ بعد أمره كن . فذات الخلق هي المفعول المطلق الذي لا يشترط وجوده قبل الفعل بل لا يتحقق إلاّ بعد وجود الفعل وبالفعل ، فالمفعول إنما هو مفعول بالفعل حين تعلق الفعل لا قبل ولا بعد . فالشيء شيء

بمشيئته سبحانه فيجب أن يكون الخطاب قبل المخاطب بالخطاب لا غير .

الخامس

إنه تعالى لا يعرف من نحو ذاته بوجه من الوجوه لما سنذكره إن شاء الله من وجوب المناسبة بين المدرِك والمدرَك ولما لم يكن نسبة بين الحق والخلق لم يكن للخلق طريق الى معرفة الحق (فالطريق إليه مسدود والطلب مردود دليله آياته ووجوده إثباته) فلم يظهر بذاته للخلق لأن الظهور فعل منه والظاهر من صفاته الفعلية . ولأجل ذلك قال بعض أهل المعرفة (ظهور الحق للحق بالحق حق وظهور الحق للخلق بالحق خلق) .

قال أمير المؤمنين (ع) : (الحمد للّه المتجلّى لخلقه بخلقه) ، وقال (ع) (تجلى لها بها وبها امتنع منها وإليها حاكمها) . فالظاهر إنما يكون في رتبة الظهور . والظهور للغير إنما يكون في رتبة الغير لا في رتبة ذاته ، فاذن لا يحيطون به علماً وعنت الوجوه للحي القيوم . شعر (نارنا هذه تضيء لمن يسري بليل لكنها لا تنيل منتهى الحظ ما تزود منها اللحظ والمدركون ذاك قليل جائها من عرفت يبغى اقتباساً وله البسط والمنى والسئول فتعالت عن المنال وعزت عن دنو إليه وهو رسول) . إن قلت هو هو فالهاء والواو كلامه وخلقه وإن قلت الهوآء صفته فالهواء من صنعه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف عنه (رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك في الملك فسبحان ربك ربّ العزّة عما يصفون) فلا يدرك بنحو من الادراكات لأن الخلق لم يخرجوا عن الامكان ولم يكن الحق داخلاً في الأعيان ولم يكن ذاته متصفة بالدخول والخروج لأنهما

من صفات الامكان واما ماورد من أنه داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء وخارج عنها لا كخروج شيء عن شيء ، فمعناه أن فعله داخل فيكون داخلاً بفعله فالداخل من صفاته الفعلية بحسب التعلقات لا أن الذات البات تدخل في الأشياء لأن الدخول والخروج يستلزم الاقتران الممتنع من الأزل الممتنع من الحدوث . وسبيل معرفة دخوله في الأشياء يظهر من ملاحظة المرآت فان المقابل ليس داخلاً في المرآت ولا المرآت في المقابل وإنما الداخل هو ظهور المقابل في المرآت بقدر قابلية المرآت فيستدل بالصورة في المرآت على المقابل . فكك ، سبحانه وله المثل الأعلى داخل بظهوره أيضاً وقد عرفت أن الظاهر من صفاته الفعلية وهو في حقيقته كما قالوا عليهم السلام إن اللّه خلو من خلقه والخلق خلو منه وكونه خلوّاً من الخلق أيضاً في رتبة الفعل فلا تتصف بالخروج ولا بالدخول أبداً .

السادس

إنه سبحانه لا إسم له ولا رسم ،

أما أولاً : فلان الاسماء باسرها حادثة ولو كانت الذات مسماة بها للزم أقترانها ضرورة أن الاسم والمسمى مقترنان والاقتران من صفة الحدوث .

وأما ثانياً : فلأنها لو كانت مسماة بها لزم انتقالها من حال الى حال لأنها قبل حدوث الأسماء لم تكن مسماة بها والانتقال من صفة الحدوث لأن القديم لا يسبقه حال حالا لتنزهه عن المضي والحال والاستقبال . فلا تطري عليه الأحوال .

وأما ثالثاً : فلان المختار وجود المناسبة الذاتية بين الاسماء والمسميات والنسبة تقتضي الحدوث .

وأما رابعاً : فلأن الاسم إنما يوضع للشيء ليتعرف به لغيره . ألا ترى أنك لو كنت في مكان لم يكن معك أحد لتدعوه الحاجة إليك حتى يدعوك بأسمك لا تحتاج الى اسم ورسم . لأنك تعرف نفسك كونك أنت أنت فلا تدعوك الحاجة الى أن تدعو نفسك باسم ورسم . وأما إذا كان معك غيرك تحتاج إليه أو هو محتاج إليك فلا بد من وجود اسم حتى يدعوك به ويعرفك به فالاسم إنما يوضع للتعريف والتعرف لا غير ذلك وإلا لانتفت فايدة الوضع ، وقد أجمع المليون على أن الذات البات لا تقع في جهة المعرفة لأن المعرفة فرع الاحاطة ، وهو سبحانه لا يحاط لأنه وراء مالا يتناهى بمالا يتناهى ، فإن قيل إن المعرفة الاجمالية كافية فوضع الاسم لتلك الجهة ، قلنا إن المجمل المتصور هل هو الذات لزم المحذور وان قيل غير الذات فالمعروف غيرها وهي لا تعرف فلا تحتاج الى اسم ورسم . ولأن الذات ليس لها إجمال وتفصيل حتى تعرف بالاجمال دون التفصيل لأستلزام ذلك القول بالتركيب . فالاسماء إنما هي موضوعة بازاء الصفات الفعلية والاضافية والمقامات والعلامات لكن المقصود والمراد عند الاطلاق ليس الا الذات البات . لأن الذات غيبت الصفات فان الظاهر أظهر من الظهور في المظاهر للمظاهر بل لنفس الظهور . ولذلك اذا رأيت زيداً القاعد تقول له يا قاعد غير ملتفت الى قعوده مع أنه لم يكن قاعداً إلاّ بالقعود مبدء اشتقاق قاعديته وتلك المقامات التي هي المسميات آيات وحدانيته التي قال الحجة عجل اللّه فرجه ورزقنا توفيق طاعته : (وبمقاماتك وعلاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبادك

وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها إليك . الدعاء) وقوله لا فرق بينك وبينها يريد في التعريف والتعرف لا في الحقيقة والذات . كالقاعد مثلاً فإن من عرفه عرف زيداً القاعد فلا فرق بين القاعد وزيد في التعريف والتعرف ، وأما في الحقيقة القاعد صفة من صفات فعله أوجدها بفعله وسبيل معرفة ذلك ملاحظة المرآت أيضاً حتى تعلم أن المراد ليس إلا الذات البات وهذه الأسماء هي المعبرات لا كاشفات فاسمائه تعبير وصفاته تفهيم .

السابع

أنه لما عرفت أن الذات لا إسم لها ولا رسم فقد عرفت أن إطلاق الوجود على اللّه ليس إلاّ لأجل التعبير وإلاّ فهذا الوجود المعروف لو كان عين الذات للزم معرفة الذات بذاتها وقد عرفت استحالتها. وإنما اطلق لفظ الوجود عليه للتعبير ولتمييزه عن غيره ، فلا تلتفت الى من يزعم أن الوجود يطلق على اللّه وعلى الخلق بالاشتراك اللفظي والمعنوي أو بالحقيقة والمجاز لعدم وجود اسم ورسم له سبحانه . فبطل جميع أقسام تقسيم الالفاظ هناك . ولو شئت أن أزيدك شيئاً من البيان ، فأقول واللّه المستعان : إنَّ الاشتراك اللفظي مستلزم لبينونة العزلة بين الحق والخلق لصدق المباينة في الاشتراك اللفظي والمتباينان ضدان وصدور الضد عن الضد محال . والاشتراك المعنوي يقتضي القول بوحدة الوجود للزوم الجهة الجامعة بين الافراد أولاً .ولزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز ثانياً .وما قيل بأن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز فهو ينافي القول بالاشتراك لعدم وجود جهة جامعة بينهما عند تحقق الامتياز لأن الامتياز كان منذ كان ومذ يكون كما كان فليس

للامتياز قبل ولا بعد فلا يصدق الاشتراك .

وأما ثالثاً : فلأن الاشتراك يستدعي ثبوت مقسم خارج عن الاقسام وهو في حقيقته يشمل الأقسام ،والأقسام إنما يتحقق من انضمامه الى قيود متخالفة خارجة عنه فيلزم أن يكون شيئاً يشمل الواجب والممكن وكلاهما من أفراد ذلك المقسم وهو لا يكون في حقيقته واجباً ولا ممكناً ، وهذا مما أحاله العقل والنقل حق وخلق لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما .

والقول بوجود ذلك يستلزم كون وجود الحق محاطاً ومشمولا للغير ويستلزم أيضاً القول بتعدد القدماء .

وأما رابعاً : فلأن الاشتراك يستدعي كون وجود الخلق قسيما للحق وقسيم الشيء ضد الشيء . وهو سبحانه لا ضد له ولا ند له .

وأما القول بالحقيقة والمجاز فيستدعي المناسبة والمرابطة وهو باطل لما عرفت . فلو قيل إنَّ الاشتراك إنما يكون بحسب المفهوم لا بحسب المصداق ، قلنا قد ذكرنا سابقاً أن المفهوم إن طابق المصداق فالحكم على المصداق والاّ فلا يجوز الحكم عليه فبطل القول بالتقسيم بجميع أنحائه . فلا تلتفت الى ما يقولون من أن الوارد من أهل البيت عليهم السلام إثبات بينونة الصفة بين الحق والخلق كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (توحيده تمييزه من خلقه) وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة وذلك يستدعي القول بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لأن البينونة الصفتية هي أن يكون الأمران متحدين في الذات ومختلفين في الصفات لأنا نقول ليس حيث ما ذهبوا بل المراد بالبينونة الصفتية هو أن يكون أحدهما صفة والآخر موصوفاً وليست البينونة الصفتية كما زعموا بل ما قالوا فيها هو بعينه صادق في البينونة العزلتية لغة وشرعاً وعرفاً إذ لا

يصدق العزلة الا بعد الاجتماع فيلزم أن يكونا متحدين في الحقيقة . ويعتزل كل منهما عن صاحبه في الصفات . فعلى القول بالاشتراك المعنوي يجب القول بالبينونة العزلة بين وجود الحق والخلق وقد نفاها أمير المؤمنين عليه السلام فاذا دريت ما قلنا عرفت أن ساير الصفات التي هي عين الذات لا تكون مشتركة بين الحق والخلق ولا ارتباط لها بالخلق بوجه من الوجوه .

الثامن

العلم بالشيء عبارة عن ظهوره للعالم وذلك الظهور هو نفس المعلوم فيتحد العلم والمعلوم والاّ لدار وتسلسل فإن كان العالم علة لوجود الشيء فالمعلوم هو وجود الشيء والا فالمعلوم ظهوره لا نفس وجوده ، فعلم العلة بالمعلول هو نفس المعلول لا نفس العلة ضرورة أن العلة واحدة في ذاتها والمعلولات متكثرة بالبداهة فلو كان العلم بها نفس العلة لزم تكثر العلة (وهف) لأن العلم إن لم يكن نفس المعلوم فلا أقل يجب القول بالمطابقة بينهما والا لم يكن علماً كما أن علمك بالطويل غير علمك بالقصير وعلمك بالسواد غير علمك بالبياض . فلو علمت الطويل بالقصير والسواد بالبياض لم تكن عالماً بالطويل والسواد . وعلمك بزيد غير علمك بعمرو فلو عرفت زيداً بعمرو لم تكن عالماً بزيد ، فظهر أن العلم يجب أن يكون مطابقاً للمعلوم والكثرة مخالفة للوحدة فلا يكون العلم بالوحدة نفس العلم بالكثرة .

وكذلك يجب وقوع العلم على المعلوم واقترانهما وكل ذلك يشهد على أن علم العلة بالمعلولات ليس نفس العلة . هذا على القول بتكثر المعلولات .

وأما على القول بعدم التعدد في المعلول فنقول : إن حقيقة العلة مغايرة لحقيقة المعلول والاّ للزم أن تكون العلة نفس المعلول وبالعكس (وهف) والعلم بالشيء لا يكون علماً بالمغاير له . فاذا دريت ذلك فاعلم أن الذي ذكرناه إنما يجري في علم المخلوقين .

وأما علم الواجب سبحانه فلا نعلمه لأن علمه عين ذاته ولا كيف لذاته فلا كيف لعلمه فلا نعرفه . ولأن ذاته لا تحاط فكك علمه لا يحاط فهو يعلم الاشياء بذاته في رتبة أماكنها وأزمانها بمعنى أن الاشياء ليست مندرجة في ذات الواجب حتى يعلمها في ذاته بل إنما الاشياء كائنة في حدود أزمنتها وامكنتها وهو يعلمها بذاته في تلك الحدود فالاشياء في رتبة الحدوث وهو في مرتبة الوجوب فعلمه سبحانه سبق الاشياء سبقاً حقياً كما أن فعله سبق الاشياء سبقاً حقيقياً والا يلزم أن يكون جاهلاً قبل ايجاد الخلق فهو عالم اذلا معلوم .

واما ساير صفاته سبحانه فكك أيضاً كالسمع والبصر والقدرة الى غير ذلك من الصفات التي عين الذات فتفطن .

التاسع

إنه لا يصح إطلاق العلة على اللّه أما أولاً فلأن أسماء اللّه توقيفية للأدلة الدالة على توقيفية الأسماء .

قال مولانا الرضا (عليه السلام) لسليمان المروزي « ليس لك أن تسميه بمالم يسم به نفسه » ولم يرد اطلاق العلة على اللّه في كتاب اللّه وسنة نبيه (صلى اللّه عليه وآله وسلم) . بل إنما ورد اطلاق العلة على

خلقه كما في دعاء العديلة (كان عليماً قبل ايجاد العلم والعلة) وفي الخطبة اليتيمية لأمير المؤمنين عليه السلام (علة ما صنع صنعه وهو لا علة له) الى غير ذلك مما ورد عنهم « عليهم السلام » كقول أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأعرابي لما سئله عن العقل فقال عليه السلام (العقل جوهر بسيط دراك محيط بالأشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه شيئاً فهو علة الموجودات ونهاية المطالب) هي .

وأما ثانياً فلان العلة أما تامة أو ناقصة ، فالأولى هي التي يستحيل تخلف المعلول عنها والا لم تكن تامة . فلو كان الواجب علة تامة لوجود الأمكان لما جاز تخلف الأمكان عنه فيلزم أن يكون فاعلاً موجباً لا مختاراً . ويلزم أن يكون من لوازم ذات الواجب لوجوب عدم التخلف فيلزم أولاً اقترانه بالأمكان .

وثانياً كونه محلاً للحوادث لأن الملزوم محل اللازم .

وثالثاً كون الامكان مندرجاً في الواجب لأن اللوازم مندرجة في الملزومات ذكراً إن لم نقل باندراجها عيناً على ما يزعمون .

والثانية هي التي لا تستقل في الاحداث الا بمدد يمدها . فلو كان الواجب سبحانه علة ناقصة للزم استكماله واحتياجه الى ممد يعينه ويمده وذلك يستلزم حدوثه .

المخزن الثاني
في صفاته المتعلقة بالخلق : وفيه جواهر

الأول

اعلم أن الفاعل من الصفات الفعلية لأن مبدأ اشتقاق الفاعلية هو الفعل والمشتق يتبع المبدأ . فاذا كان ذاتاً فيكون المشتق ذاتياً وان كان فعلاً ففعلياً .

والفعل ليس هو الذات كما ستعرف سريعاً إن شان اللّه فالفاعل لو كان هو الذات بذاتها للزم إثباتها تارة ونفيها أخرى . كقولك زيد قائم فتثبت له القيام إذا كان قائما وتنفي قائميته إذ لم يكن قائماً فلو كان القائم هو ذات زيد للزم أن يدور مدار النفي والاثبات وليس أيضاً بدلاً عنه .

ولو كان القائم هو ذات زيد للزم أن يكون مرفوعاً على الاصالة لا على التبعية وهذا ظاهر إن شاء اللّه فالمشتق قائم بمبدئه قيام ركن وتحقق وذلك لأن المبدء لا بد وأن يكون مذكوراً في المشتق بحيث يكون مقوماً له كالقائم مثلاً فانه يجب فيه اعتبار القيام والاّ لم تتحقق القائمية .

ويجب أن يكون مقوماً لأن وجوده مرتبط بوجوده ، فالمشتق لا يتحقق الا بعد تحقق المبدء . فالقائم هو ظهور زيد بالقيام وشتان بينهما الا ان القائم هو زيد بظهوره في القيام . فكك الواجب سبحانه هو الفاعل لكن بفعله لا بذاته ، ففاعليته من صفاته الفعلية لجواز نفي الفاعلية عنه في قولك لم يفعل ولم يشأ ولم يرد .

وقد صرح بذلك مشايخنا الامامية (رض) في كتبهم ودفاترهم في تفريق صفات الفعل ، وقالوا بأن الفاعلية من صفات الفعل .

وبالجملة فالفارق بين صفات الذات وصفات الفعل هو أن كل صفة يجوزان يتصف الواجب بصفة نقيضها فهي من صفات الفعل وكل صفة لا يجوز اتصافه بنقيضها فهي من صفات الذات كقولك علم وقدر وليس لك أن تقول لم يعلم ولم يقدر بخلاف قولك فعل فأنه لك ان تقول لم يفعل الشرور مثلاً وربما يتوهم بعض القاصرين بان الفاعلية لو كانت من صفات الفعل للزم التعطيل في الذات .

وهذا توهم كاسد وخيال فاسد لأن الفاعل ليس الا اللّه سبحانه وليس فاعل سواه ، لكن هذه الصفة ليست ذاتية له بل أوجدها بفعله فالجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع بينهما توحيد

الثـــاني

إذا عرفت أن الفاعل من الصفات الفعلية عرفت ان الظهوروالبطون كلاهما من الصفات الفعلية لأن الظاهرية والباطنية متقومتان بالظهور والبطون الذين هما من صفات الأمكان فهو سبحانه لا يتصف بالظهور ولا بالبطون في رتبة ذاته لكنه ظهر للخلق بالخلق وبطن بنفس ذلك الظهور فظهوره كان عين بطونه فهو لم يزل ظاهراً ببطونه وباطناً بظهوره لأن الشيء إنما تخفّى لشدة ظهوره . فكلما كان أشد ظهوراً كان أشد خفاءاً . ولنعم ما قيل (خفي لأفراط الظهور تعرضت لادراكه أبصار قوم أخافش) (فحظ العيون الزرق من نور وجهه لشدته حظ العيون

العوامش) قال بعض أهل المعرفة (لا تعجب من إختفاء شيء بسبب ظهوره فان الاشياء إنما تستبان بأضدادها) وما لا ضد له عسر إداركه . فلو اختلفت الاشياء فدل بعضها على اللّه دون بعض أدركت التفرقة ولما اشتركت في الدلالة على نسق واحد اشكل الأمر ، ومثاله نور الشمس المشرق على الأرض فإنا نعلم أنه عرض من الأعراض يحدث في الأرض ويزول عند غيبة الشمس فلو كانت دائمة الاشراق لا غروب لها لكنا نظن أن لا هيئة في الاجسام الا ألوانها وهي السواد والبياض وغيرهما .

فإنا لا نشاهد في الأسود الا السواد وفي الأبيض الا البياض فلا ندركه وحده لكن لما غابت الشمس واظلمت المواضع أدركت التفرقة بين الحالتين فعلمنا أن الأجسام قد استضائت بضوء واتصفت به وفارقتها عند الغروب فعرفنا وجود النور بعدمه وما كنا نطلع عليه لولا عدمه الا بعسر شديد . وذلك لمشاهدتنا الاجسام متشابهة ومختلفة في الظلام والنور ، هذا مع أن النور أظهر المحسوسات إذ به يدرك ساير المحسوسات فما هو ظاهر في نفسه ومظهر لغيره ، انظر كيف تصور استهام أمره بسبب ظهوره لولا طريان ضده . فاذن الحق سبحانه هو أظهر الامور وبه ظهرت الاشياء كلهاولو كان له عدم أو غيبة أو تغير لأنهدت السموات والأرض وبطل الملك والملكوت ولأدركت التفرقة بين الحالتين ،ولو كان بعض الاشياء موجوداً به وبعضها موجداً بغيره لأدركت التفرقة بين الشيئين في الدلالة ولكن دلالته عامة في الأشياء على نسق واحد ووجود دائم في الأحوال يستحيل خلافه . فلا جرم أورث شدة الظهور خفاء فالشيء إنما يبطن لشدة الظهور وظهوره للخلق الذي هو عين بطونه إنما هو في رتبة الخلق لا في رتبة ذاته ، قال أمير المؤمنين عليه السلام (تجلى لها بها وبها امتنع منها وإليها حاكمها)

فبذلك الظهور خفي عن الأبصار فلا تدركه الأبصار ، فالخلق هو ظهوره لهم . بهم ، وهم حجبه التي احتجب بها عنهم فتفطن ، وكذلك قربه سبحانه من الخلق وبعده عنهم . فإنه إنما يتحقق بالخلق لا بغيرهم عند عدم ملاحظة نفسهم والتفاتهم الى نفسهم فافهم .

الثالث

الفعل عبارة عن الحركة الايجادية التي يحدثها الموجد بنفسها بمعنى أنها حركة لا تحتاج في ايجادها الاّ الى حركة توجد بها فهي حركة فخلقت بنفسها فارتفع الدور والتسلسل ثم الموجد يحدث بتلك الحركةساير المفاعيل ، فيتحقق لتلك الحركة التي هي الفعل مراتب عديدة عند تعلقه بالمفاعيل ، لأن المفاعيل بأسرها مذكورة في الفعل عند تعلقه بها ، فالمذكور إنما هو مذكور في وجهه الخاص به ، وهذا معنى ما ورد من أن في العرش تمثال جميع ما خلق اللّه . فان العرش هو الفعل في أحد الاطلاقات . فاذا تعلق بالمفاعيل حصلت له مراتب يسمى بها فيسمى مشية عند تعلقه بمادة المفاعيل . وارادة عند تعلقه بأعيانها وقدراً عند التعلق بالهندسة والحدود . وقضاء عند التعلق بالهيئة التركيبية . فأول المراتب المشية ، وثانيها الارادة ، وثالثها القدر ورابعها القضاء فلا تلتفت الى من يزعم أن القضاء سابق على القدر لأنهم تراجمة وحي اللّه والسنة ارادته عليهم السلام صرحوا بما ذكرنا . فقالوا إن اللّه علم وشاء واراد وقدر وقضى ، فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبإرادته كان القدر وبقدره كان القضاء) الحديث .

وبالجملة فالفعل تحقق في هذه المراتب وربما يعبر في المثال عن تلك

المراتب بالنقطة والألف والحروف والكلمة التامة . فالنقطة هي المشية والألف الارادةوالقدر الحروف والقضاء الكلمة التامة ، ودلالة تلك الكلمة هي المفاعيل لأن المفاعيل دلالات الفعل فهي تدل عليه ، ويعبر أيضاً بالرحمة والرياح والسحاب المزجي والسحاب المتراكم . فيعبر عن المفاعيل بالقطر النازل من السحاب الى غير ذلك من التعبيرات ، فهذه المراتب تتحقق له عند تعلقه لا في ذاته ، وليست المفاعيل مذكورة في ذاته كما أن الدلالة مثلاً ليست مذكورة في النقطة ولا في الحروف بل إنما هي مذكورة في الكلمة التامة . فتلك الحركة الكلية لها وجوه عديدة بحسب كل مفعول من المفعولات وذاك المفعول مذكور في ذلك الوجه الخاص المتعلق به ، كالألف مثلاً فأنها مذكورة في الحركة المستقيمة والباء في الحركة المعوجة ، وليس الاعوجاج والاستقامة من ذاتيات تلك الحركة الكلية لأنهما صفتان عرضتا لها والصفة غير الموصوف ، ولذلك لا توصف الحركة بالاستقامة والاعوجاج الاّ فيما ظهرت في متعلقاتها فتفطن ، ثم اعلم ان المراتب التي اثبتناها للفعل فإنما هي تتحقق بحسب كل مفعول من المفاعيل .

الرابـــــع

فحيث عرفت ما أشرنا إليه عرفت أن المشية محدثة مخلوقة وليست هي عين ذات الواجب . فلا تلتفت الى من يزعم قدمها حذراً من لزوم الدور والتسلسل . لأنك عرفت ارتفاعهما بأنها خلقت بنفسها قال (ع) « ان اللّه خلق الأشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها » وآية معرفتها أنك تحدث النية بنفس النية لا بأمر آخر فلا تحتاج في أحداث النية الى نية أخرى ، فلو كانت المشية هي عين الذات للزم إثبات الذات مرة ونفيها

—— اخرى لصحة قولك شاء ولم يشأ وأراد ولم يرد . ولو كانت هي عين —

الذات للزم أن يكون الحق فاعلاً موجباً لا مختاراً . ولو كانت هي عين الذات لزم أن يكون أراد متى علم وعلم متى أراد ، مع أنه سبحانه يعلم شيئاً ولم يشأ أبداً . كقوله تعالى : « ولإن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك» وهو يعلم كيف يذهب به ولا يشاء به أبدا : لأنه خلاف الحكمة . والقول بأنها هي العلم بالاصلح أيضاً باطل لظهور التفرقة بين العلم والارادة مفهوماً ومصداقاً ، ولذلك تقول سأفعل كذا إن شاء اللّه ولا تقول سأفعل كذا إن علم اللّه ، ولأن القول بأنها هي العلم بالأصلح يستدعي تجزية ذات الواجب وتركيبه من الأجزاء فيلزم حدوثه . فأن علمه سبحانه عين ذاته ، ويعلم بذاته جميع الاشياء الأصلح وغير الأصلح ، فيلزم ان يكون علمه قسمين علم بالأصلح فيسمى مشية . وعلم بغير الأصلح فتتجزى الذات سبحانه وتعالى عما يقولون ، وبالجملة لما ثبت حدوث المشية ثبت حدوث الارادة بالطريق الأولى أما على أنها متأخرة عنها فظاهر ، وأما على القول بأنها نفس المشية فكك وقد يطلق أحديهما على الأخرى فيجتمعان ويفترقان فاذا اجتمعتا افترقتا . وإذا افترقتا اجتمعتا .

والحاصل أن من اطلع على ضرورة مذهب أهل البيت عليهم السلام علم يقيناً أن المشية حدوثها من ضروريات مذهبهم وقد صرحوا بأن المشية والارادة من صفات الأفعال فمن زعم أن الله لم يزل شائياً مريدا فهو ليس بموحد .

* * * * *

الخامس

إعلم أنه لما ثبت حدوث الفعل اعني المشية والارادة فقد ازداد بصيرتك في حدوث صفات الفعل ، لأن المشتقات فروع لمباديها فتتحقق أينما تتحقق ، ومن هذا البيان تعرف أن المتعلق بالخلق يجب أن يكون من سنخ الخلق فيتضح لك الحديث القدسي « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف » وتعرف أن الكنز المخفي أعني الضمير المتكلم الذي هو الفاعل ليس ذات الواجب تعالى بل إنما هو كنز الفاعلية التي متقومة بالفعل الذي هو كن فالتاء متأخرة عن كن رتبة وإن قلنا بتساوقهما معاً في الوجود والظهور فلولا الفعل لم تتحقق الفاعلية ولولا الفاعلية لم يوجد الفعل .

مسئلة الدور جرت بيني وبين من أحب

لولا مشيبي ما جفا لولا جفاه لم أشب

وهذا الدور دور معي إلاّ أن الفعل مقدم رتبة ، الا ترى الى زيد لا يقال له كاتب الا بعد ظهور الكتابة ، فلولا الكتابة لما صدق عليه الكاتب أصلاً . وكذلك ساير صفاته المتقومة بالأفعال فأنها لا توجد الا بالأفعال ، فالفاعل مقدم ظهوراً والفعل مقدم رتبة وكلاهما متساوقان وجوداً ، والفاعل الذي أسند إليه الفعل هو الصفة التي لا فرق بينها وبين الموصوف الذي ظهر لها بها ، ولذلك كان الفاعل أظهر من الفعل بل ولم يذكر الفعل معه ، لأن الظاهر أظهر من الظهور ، كما أنك إذا إلتفت الى زيد القاعد لم تلتفت الى قعوده أصلاً مع أنه لم يكن قاعداً إلاّ بالقعود فلا تلتفت الا الى القاعد . فإن الذات غيبت الصفات وما ظهر للقعود فإنما هو به ظهر له قال سيد الشهداء عليه السلام (يا من استوى برحمانيته على

العرش فصار العرش غيباً في رحمانيته كما أن العوالم صارت غيباً في عرشه محقت الآثار بالآثار ومحوت الأغيار بمحيطات أفلاك الانوار) .

وبالجملة فالكنز المخفي هو رتبة المتكلم والمتكلم صفة من صفات الفعل ، لإنا قلنا إن المشتق يتبع المبدء ولما كان الكلام من صنعه لا يجوز أن يكون متكلما بذاته ، فتعرف ذلك المتكلم بنفس ظهوره ، وبذلك الظهور احتجب عن نفسه (وانك لا تحتجب عن خلقك إلاّ أن تحجبهم الآمال دونك) فإذا ظهر لك ما قلنا عرفت أن الكنز المخفي ليس هو الذات بل هو رتبة من مراتب الممكنات .

المخزن الثالث

في بيان حقيقة العالم والنفس الناطقة وبيان مراتبها وفيه جواهر

الجوهـــر الأول

اعلم أنه لما أحب الواجب أحداث الامكان ليظهر قدرته التي هي متعلقة بالأعيان اخترع بديع خلق العالم وصوره على هيئة مؤلفة تدل على معنى التوحيد عند عدم ملاحظة نفسه . كقول لا إله إلاّ اللّه فإنه مركب من حروف حادثة تدل هذه الهيئة على معنى التوحيد عند عدم ملاحظة هذا التأليف من حيث التأليف .

وكذلك هذا العالم فانه مجلى تجلياته ومرآت ظهوراته . وذلك لأنه سبحانه خلق الخلق والعالم لأجل المعرفة كما قال في الحديث القدسي (أحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف) ولما لم يكن للممكن طريق الوصول الى رتبة الوجوب لعدم الأحاطة به وجب أن يعرف نفسه لهم حيث كانت الغاية هي المعرفة ولما كان التعريف والبيان على قسمين : تعريف حالي وتعريف مقالي .

فالأول : عبارة عن معرفة الشيء بنفس ذلك الشيء لا بشيء آخر . كما إذا أردت أن تعرفني زيداً أريتني إياه .

والثاني : عبارة عن معرفة الشيء لا بنفسه بل بأمور موصلة الى معرفته . ولما كان التعريف الحالي أجلى والجمع بين الحالي والمقالي أكمل وجب أن يعرف نفسه لهم بالوصفين لأنه قادر على ذلك .

وهذا النمط أكمل وهو سبحانه لا يعدل عن الأكمل الى غير الأكمل لاستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح . ثم لما يكن شيء أقرب الى شيء من نفسه .

والبيان الحالي كلما كان أقرب الى الشيء كان أكمل . أودع سبحانه سر معرفته في حقيقة العالم لأنه أكمل لأن حقيقته أقرب إليه من غيره . وبالجملة فعرف نفسه لهم بكلا الوصفين . أما المقالى فبقوله (لا إله إلاّ اللّه) كلمة التوحيد . وأما الحالي فبالسر المودع في حقيقة العالم . وذلك السر هو معنى التوحيد المستفاد من تأليف هذا العالم ولذلك قيل إن العالم صورة التوحيد . ومعناه أن العالم يدل على ما يدل قولك لا إله إلاّ اللّه فلا فرق بين قولك لا إله إلاّ اللّه في إفادة التوحيد وبين هذا العالم . وذلك لأن الأثر إنما يستدل به على مؤثره .

والمدلول لدلالة الأثر إنما هو في رتبة الأثر والدلالة فيدل على التوحيد بما ظهر التوحيد له وفي مرتبته . وهذا ما ورد في الأخبار (ان اللّه خلق آدم على صورته) وآدم على طبق العالم بلا زيادة ونقيصة . وصورته هيئته ولأجل ذلك قال أمير المؤمنين (ع) لما سئل عن الحقيقة (نور أشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره) وذلك النور الملقى في هوية العالم المشرق من صبح الأزل هو التوحيد ومعناه وهو المثال الذي ظهر به الحق للخلق .

قال أمير المؤمنين (ع) لما سئل عن العالم العلوي (صور عارية عن

المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها فأشرقت وطالعها فتلألأت فألقى في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله) وذلك المثال هو قوله في الحديث القدسي (يا بن آدم اعرف نفسك تعرف ربك ظاهرك للفناء وباطنك أنا) فقوله أنا هو ذاك المثال وليس هو ذات الواجب لما بيّنّا من أن المتكلم إنما يكون متكلماً في رتبة الكلام . والذات التي ظهرت في التكلم إنما هي في رتبة الكلام .

وهذا العالم كلامه سبحانه لأنه خلق بقوله (كن) والمتكلمية صفة مودعة في حقيقة هذا الكلام ، فالعالم هو ظهور الحق والحق ظهور العالم وليس الظاهر والمعروف هو ذات الواجب سبحانه لعدم تمكن الاحاطة بها بوجه من الوجوه فالمعروف هو صفاته الفعلية لا غير ذلك ، وهذا المثال الملقى في هوية الأشياء إنما تدل عليه صفة استدلال وليست تكشف عنه ، قال أمير المؤمنين (ع) (ان قلت هو هو فالهاء والواو كلامه وخلقه وان قلت الهوآء صفته فالهواء من صنعه صفة استدلال عليه لاصفة تكشف عنه رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك في الملك) .

الثـــانـــي

لما عرفت ما حققناه عرفت معنى قوله (ع) « من عرف نفسه فقد عرف ربه » وقوله : « اعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » فإن النفس هي آية التوحيد والربوبية التي هي كنه العبودية . كما قال الصادق (ع) « العبودية جوهرة كنهها الربوبية » وهذه الربوبية هي حقيقة العبودية وهي النفس الناطقة لأنه سبحانه أودع فيهم ما أراد منهم ولنعم ما قيل .

إذا رام عاشقها نظرة ❋ ولم يستطعها فمن لطفها

أعارته طرفاً رآها به * فكان البصير بها طرفها

ومعرفة النفس لا يحصل إلاّ بعد إسقاط الاضافات والتعينات التي هي حجب جمالها وأعظم تلك الحجب هو ملاحظة كونها هي هي فلا بد من عدم ملاحظة هذه الملاحظة حتى تكون آية الأحدية ومقام الوحدانية . فاذا أزيلت الحجب لم يبق إلاّ الظهور من حيث عدم كونه ظهوراً لأن الحجاب هو ملاحظة كونه ظهوراً ولنعم ما قيل :

لقد قلت ما، أذنبت قالت مجيبة * وجودك ذنب لا يقاس به ذنب

وقولي أزيلت الحجب أريد في الوجدان لا في الوجود فان كل شيء دخل في ملك اللّه لا يخرج من ملكه أبداً فكيف يمكن زوالها في الوجود ، ولذلك قال أمير المؤمنين «ع» لما سئل عن الحقيقة (كشف سبحات الجلال من غير اشارة) ، والسبحة هي الحجاب ، قال السائل زدني بياناً ، قال : (محو الموهوم وصحو المعلوم)، قال زدني بياناً ، قال (هتك الستر لغلبة السر) قال زدني بياناً ، قال (جذب الأحدية لصفة التوحيد) قال زدني بياناً ، قال (نور أشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره) قال زدني بياناً (اطفأ السراج فقد طلع الصبح) فاذا أزيلت الحجب المانعة عن المشاهدة وقف السالك في مقام المعرفة الحقية الحقيقية فيعرف اللّه باللّه قال «ع» (اعرفوا اللّه باللّه) وقال . (بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني اليك ولولا أنت لم أدر ما أنت) .

ان اللّه أجل أن يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به ، وهذا الظهور كما عرفت مخلوق من مخلوقاته فلا يكون المعروف عين ذاته ، وهو سبحانه جعل هذا المخلوق آية معرفته وهي الوحدة السارية في المظاهر الوجودية التي لا فرق بينها وبينه . قال الحجة عجل اللّه فرجه ورزقنا توفيق

طاعته في الدعاء (وبمقاماتك وعلاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا أنهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها إليك اعضاد واشهاد ومناة وأذواد وحفظة ورواد فبهم ملأت سمائك وأرضك حتى ظهر أن لا إله إلاّ أنت) الدعاء . وربما يتوهم بعض القاصرين أنه إذا أزيلت الحجب ظهر ذات الواجب سبحانه وهي حقيقة هذا العالم واستدل بهذا الحديث الشريف على مطلوبه . مع أن الحديث أفصح عن خلاف ذلك وينادى بأنه ليس المراد منه ذات الوجب سبحانه كما قال (نور أشرق من صبح الأزل) فالنور هو أثر صبح الأزل أعني المشية والفعل وهو أثر لشمس الأزل .

فالسالك إنما يصل الى ذلك النور الذي هو أثر الصبح الذي هو أثر الشمس وشتان بين ذلك النور وبين ذات الواجب سبحانه فلا تصل وان بلغت ما بلغت إلاّ الى حقيقة ذاتك . (إنتهى المخلوق الى مثله وألجأه الطلب الى شكله رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك في الملك) .

الثالث

لعل بعض القاصرين يتوهم أن الربوبية في قوله (ع) (العبودية جوهرة كنهها الربوبية) هي ذات الرب سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيرا .

ولقد عرفت معنى الربوبية أنها من جملة مخلوقاته لكن أحببت أن أشير الى معنى الحديث بالأشارة الاجمالية حتى لا يبقى لأحد شبهة في المقام، فأقول إن الربوبية على أقسام :

أحدها الربوبية إذ لا مربوب ذكراً وعيناً وهي ربوبية الواجب قال (ع) له معنى الربوبية إذلاً مربوب فليس في ذاته مربوب ذكراً ولا عيناً لاستلزامه التكثر وهو يستلزم حدوثه .

وثانيها ، الربوبية إذ مربوب ذكراً لا عيناً وهي ربوبية الفعل فإن المفاعيل كلها مذكورة في الفعل بحسب التعلقات عند التعلق كما عرفت

وثالثها الربوبية إذ مربوب ذكراً وعيناً وهي الربوبية التي عين حقيقة المربوب فان الرب الظاهر للمربوب إنما ظهر له به .

ففي مقام التعيين هو المربوب الحاصل للربوبية الظاهرة فيه . فالأول لا تتعلق بشيء من الأشياء وآية ذلك حقيقة النفس عند إسقاط التعيينات والشؤنات والاضافات .

والثاني : تتعلق بالمفاعيل من حيث التعلق لا من حيث الذات مثاله الحركة الكلية التي تفعل بها الأمور فإن الأمور ليست مذكورة في تلك الحركة الكلية كحركة يد الكاتب المتعلقة بالكتابة فان كتابة الألف متعلقة بوجه الحركة لا بنفس الحركة فان عند تعلقها بالألف تذكر الألف فيه ولو كانت مذكورة في الحركة لكانت تدل على جميع أطوار الحركة مع أنها لا تحكي إلاّ جهة استقامة الحركة المتعلقة بها خاصة وقد سبق هذا المعني .

والثالث هو نفس المفعول من حيث هو مفعول مطلق أعني تأكيد الفعل المعبر عنه بالمصدر الذي هو مبدء اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول ، فاسم الفاعل والمفعول مذكوران في المصدر .

بمعنى أن المصدر له وجهان . فالوجه الأعلى هو إسم الفاعل . والوجه الأسفل اسم المفعول يعني هو مبدء اشتقاق هذين الاسمين

والمشتق مذكور في المبدء ولهذا يجيء المصدر . بمعنى اسم الفاعل واسم المفعول كما صرح النحاة بذلك . فهذه الربوبية التي في الخلق . هي اسم الفاعل . وليست هي ذات الواجب ووصفناه بالربوبية لأنه يدل على الرب تعالى ، مثاله الصورة في المرآة ، فإنها إنما استحقت اسم زيد لأنها تحكي زيداً فلأجل الحكاية استحقت اسم زيد . ولذلك يقال : إذا رأيت صورة في المرآة رأيت زيداً . فما كان مفقوداً في العبودية . فهو موجود في الربوبية . وهو التذوت والأستقلال . وما خفي في الربوبية أصيب في العبودية . من الافاضة وظهوره لغيره ولأجل ذلك قال اللّه تعالى (سنريهم إياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) أي موجود في غيبتك وحضرتك ، وكل ذلك موجود في أقطار الوجود فافهم حتى تفوز بالنصيب من المعلى والرقيب .

الرابـــــع

اعلم أن النفس الناطقة لما تنزلت من عوالم التجريد الى مراتب التقييد . حصلت لها شئونات وتطورات قشرية وأثرية ومعنى تنزلها تعلقها بالقيود الستة ، اعني الكم والكيف والجهة والرتبة والزمان والمكان . فأول ما وجد من اقترانها بها (العقل) وهو نور أبيض منه البياض . وهو الماهية المنصبغة بصبغ الوجود المضمحلة آثار الماهية ، من حيث هي ماهية وله مرتبة الاجمال فسائر التنزلات مذكورة فيه معنى على سبيل الاجمال وليس العقل بسيطاً كما زعمه بعض لأنه مبدء التمييز ، والتمييز لا يحصل له إلاّ بعد كونه محدوداً لمكان التمييزات المحدودة ، لوجوب المناسبة بين المدرك والمدرك ، فإذا لم يكن محدوداً لم يدرك المحدود

وستعرف ذلك إن شاء اللّه ، فتنزل « الى النفس » التي هي مبدء تفاصيل الصور الغيبية المعنوية ، فكان العقل هو المادة والصورة هي النفس فللعقل رتبة الاجمال ، وللنفس رتبة التفصيل وهي الحدود المعينة ، فوجد بينهما برزخ الرقايق اعني (الأرواح) فأنها ليست في الاجمال كالعقل ولا في التفصيل كالنفس « مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان » فعند ذلك تم الانسان الغيبي الباطني . ولما لم يكمل الشيء إلاّ بعد كونه جامعاً للغيب والشهادة والظاهر والباطن . لأنه مظهر إسمي الظاهر والباطن أخذ يتنزل الى مرتبة الشهادة فمبدء الشهادة هو (الطبيعة الكلية) التي لم تذكر فيها الحدود والمشخصات وسائر التعينات ، لتكون آية للنفس الناطقة المعبر عنها (بالفؤاد) لأن عالم الشهادة يجب أن يكون على طبق عالم الغيب ، قال (ع) « الظاهر عنوان الباطن » وقال (ع) « قد علم أولوا الألباب أن الأستدلال على ما هنالك لا يعلم إلاّ بماهيهنا » ولا يكون ذلك إلاّ على الحكم بالتطابق ، فمن ثم لم يذكر في الطبيعة شيء من الحدود ، وكأنها قبر قُبر فيها التمييزات والحدود والتعينات فتنزلت الطبيعة الى رتبة (المادة) وهي (١) مظهر الرقائق تنزلت الى (المثال) وهو مظهر النفس التي هي مبدء التفاصيل ، فحصل بإقتران الطبيعة بالمادة والمثال الانسان الظاهري اعني (الجسم) كما أنه حصل من اقتران العقل بالرقايق والنفس الانسان الباطني الغيبي المعنوي ، وحصل من اقتران الظاهر بالباطن تمام الظهور والبطون ، فكانت النفس جامعة مملكة للنشأتين . وملكة متمكنة على سرير العالمين .

---

١) الحق أنَّ المادة مظهر العقل وأنَّ المثال مظهر عالم الرقائق ، ومظهر النفس هو الجسم لا المثال . (ح الحائري) .

الخامس

لما عرفت تنزل تلك النفس الى هذه المراتب فأعلم أن تنزلاتها الى هذه الأطوار ليست أثرية ، بل إنما هي قشرية وليس الأمر كما زعمه بعض ، من أن هذه الأطوار كلها آثار تلك النفس لأن التفصيل ليس أثر الاجمال ، بل إنما التفصيل رتبة ثانية للأجمال ، والالزم أن يكون الشيء المركب من الاجمال والتفصيل مركباً من كونه أثراً ومن كونه مؤثراً (وهف) فظهر أن التنزل ليس إلا بالقشر لكن مع عدم فقدان المتنزل رتبته قبل التنزل وهذه المسئلة صعبة على الأذهان تصورها . من أن الشيء لم يفقد مرتبته ويتنزل بذاته ، لكن يمكن فهم ذلك بالتقريبات والتمثيلات ، فمثاله ان جبرائيل حيث كان يهبط على رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله وسلم بصورة « دحية بن خليفة الكلبي » لم يكن فاقداً لرتبة حامليته للعرش ، فلو فقد من رتبته لخر العرش وانهدت السموات ، لكونه حاملاً للركن الأيسر الأسفل من العرش ، فهو تصور بصورة دحية الكلبي فتنزل الى مرتبة دحية مع وجوده في مرتبته فأفهم ، فالتنزل القشري عبارة عن تفصيل المجمل ، وذلك التفصيل عبارة عن ظهور حدودها الكامنة في رتبة الاجمال فالتفصيل كامن في الاجمال ككمون الحروف في المداد وكمون المداد في العفص والزاج ، وليس الأثر كامناً في المؤثر ، وإلاّ لكان الأثر مؤثراًوالمؤثر أثراً (وهف) لا يقال ، ان مؤثرية المؤثر إنما يكون في رتبة الأثر ويشهد على صحة ذلك قولك (تجلى لها بها) .

فالمتجلي لا يكون متجلياً إلاّ في رتبة التجلي . وذاك يستدعي القول بأن الشيء يتركب من الأثرية والمؤثرية فلا ضير في كون هذا التنزل تنزل المؤثر الى الأثر ، لأنا نقول : ليس حيث ما ذهبت فإن الأثر ليس مذكوراً في الموثر بوجه من الوجوه .

وقولنا : ان مؤثرية المؤثر إنما يتحقق في رتبة الأثر لا نعني باتحاد المؤثر والأثر . بل المراد ان هذه الصفة هي في رتبة الأثر لا أنَّ ذات المؤثر في رتبة الأثر . وتلك الصفة هي حقيقة الأثر وهي مرتبة الاجمال وكونه أثراً مرتبة التفصيل ، فمؤثرية الشيء صفة فعلية له وليست الصفة عين الموصوف لشهادة كل صفة على أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف على أنه غير الصفة وليس كذلك رتبة الاجمال والتفصيل .

وبالجملة : مرادنا بالتنزل القشري هو أنه لم يكن أحدهما أثراً والآخر مؤثراً . ويسمى هذا النوع من التنزل بتنزل الشيء في (السلسلة العرضية) .

السادس

حيث تنزلت النفس الناطقة إلى مراتبها القشرية وتطوراتها الذاتية ، تمكنّت من إنبعاث إشراقات تضيء بها الكائنات فتكونت من إشراقها (النفس الحيوانية) يعني خلقت من أشعتها فتنزلت إلى مراتبها القشرية بنحو ما تنزلت الناطقة . لأن كل أثر إنما يشابه صفة مؤثره فلما تمت وبلغت إلى رتبة الجسمية سطعت منها أشعة فتكونت منها (النفس النامية النباتية) وهي أيضاً تطورت بأطوارها الذاتية ، فلما كملت وجدت من أشعتها « الجمادات » .

فبالجماد ظهر النبات ، وبالنبات ظهر الحيوان وبالحيوان ظهر الانسان كما أن الانسان به وجد الحيوان وبالحيوان وجد النبات ، وبالنبات وجد الجماد فأخذ كل شيء يتحرك الى مبدئه ولا يخرج عن حده ، فلما تحركت المبادئ العلوية ومالت إلى السفليات الجمادية ، ترقت

الجمادات حتى صارت قابلة لأشراق النفس النامية ، فتعلقت بها تعلق المنير بالنور ، مثاله العود الأخضر إذا قربته من النار فلم تزل النار تكلسه وتحيله الى الدخانية فيشتعل ذلك العود ، من دون أن يكون هو في النار أو النار فيه فلم يكن واحد منها في صاحبه فتظهر من ذلك العود آثار النار مع أن النار لم تصل إليه إنما وصل إليه إشراقها وأثرها أعني حرارتها فتعلق به النار تعلق تدبير ، فكذلك تتعلق النفس النامية بالجماد وكذلك تعلق النفس الحيوانية بالنباتات وكذلك تعلق النفس الناطقة بالحيوانات فلهذا فلا يكون الجماد نباتاً ولا النبات حيواناً ولا الحيوان إنساناً (وما منا الاله مقام معلوم) فلا تلتفت إلى من يزعم أن الجماد يكون نباتاً والنبات حيواناً وهكذا ، لأن هذه المراتب كلها دخلت في ملك اللّه فلا يخرجه منه أبداً ، ولأن الأثر لا يلحق رتبة المؤثر بوجه من الوجوه ، وإن بلغ ما بلغ (إنما تحد الأدوات أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها)لا يقال إن هذا الكلام أعني كون هذه النفوس بعضها أثراً لبعض مما لم يقم عليه برهان قطعي حتى يتلقى بالقبول لأنا نقول : إن من كمال الصنع كون المؤثر ذا آثار ولآثاره آثار ، ولآثار آثاره آثار ، وهكذا حتى يكون أظهر عند ظهور قدرة الموثر فلجماله جمال ولجمال جماله جمال ، ولجمال جمال جماله جمال ، ولما كان هذا النمط أكمل في إظهار القدرة والكمال وأجمل في مظاهر الجمال والجلال وجب أن لا يعدل الحق سبحانه عن الأكمل الى غير الأكمل .

فحيث تم الشيء بنفسه عند تنزله بمراتبه الذاتية ، ظهر كماله وقدرته بأشراقه فالنفس الناطقة لم تكن ناقصة في مرتبة ذاتها بذاتها بعد تنزلها الى مراتبها القشرية فحيث كانت تامة سطعت منها الأنوار وأشرقت ، فهذا التنزل يسمى (بالتنزل الأثري) ، فظهر في الوجود

سلسلتان . طولية وعرضية فالطولية سلسلة الأثرية والمؤثرية . والعرضية سلسلة القشرية واللبية .

السابع

إذا عرفت هذا البيان ، عرفت أن الانسان ليس عبارة عن الحيوان الناطق ، بمعنى كونه مشاركاً للحيوانات في الجنسية وممتازاً عنها بالفصل الناطقية ، لأن هذه الحيوانية أثر للإنسانية نعم الإنسان له مراتب عديدة ، ذاتية وأثرية فكونه مشاركاً للحيوانات في الجنس وممتازاً عنها بالفصل إنما هو في مقام أثريته .

فهذه الحيوانية عرضية للانسان وذاتية للحيوانات ، فلبس من سنخها ثوباً في مقام ظهوره لها وتطوره باطوارها ، لا يقال إن الحيوان عبارة عمن فيه الحيوة ، فالانسان في مقام الانسانية هل هو حي أولاً ؟ فان كان حياً فقد شارك الحيوانات وإلاّ فلم يكن حياً ، لانا نقول .

إن حياة الانسان في مقام الانسانية هو عين الانسانية ، وليست هي من نوع الحيوانات والحيوة التي في الحيوانات أثر لحيوة الانسان ، ولا يلزم كون كل من كان حياً أن يشارك الحيوانات في الحيوة ، لأن اللّه سبحانه حي وليس مشاركاً للحيوانات ، فكذلك هذه الحيوة ولا يفهم حقيقة هذا الكلام إلا من خرج عن رتبة الحيوانية ، وبالجملة . إن الانسان قد تطور بجميع الاطوار ، وهو الجامع الملك قد ملأ الكون بتطوراته الذاتية والأثرية ، فتتحقق له نفوس عديدة في طي المقامات ، فله الناطقة القدسية التي هي أخت العقل في تطوره الذاتي أعني القشري ، والحيوانية الحساسة والنامية النباتية .

ورتبة الجماد في تطوره الأثري ، وقد بين هذه النفوس (أمير المؤمنين) عليه السلام في حديث الأعرابي لما سئله عن النفس قال : وعن أي الأنفس تسأل ، قال : يا مولاي هل النفس عديدة ، فقال عليه السلام : نعم ، نامية نباتية وحيوانية حساسية ، وناطقة قدسية ، وإلهية ملكوتية ، فقال : يا مولاي ما النامية النباتية ، قال عليه السلام : قوة أصلها الطبائع الأربع بدو إيجادها عند مسقط النطفة مقرها الكبد ، مادتها من لطائف الأغذية ، فعلها النمو والزيادة والنقصان ، وسبب فراقها إختلاف المتولدات .

فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة . فقال : يا مولاي وما النفس الحيوانية ؟ قال عليه السلام : قوة فلكية وحرارة غريزية . أصلها الأفلاك بدو إيجادها عند الولادة الجسمانية . فعلها الحيوة والحركة والظلم والغشم والغلبة واكتساب الأموال والشهوات الدنيوية ، مقرها القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات .

فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتنعدم صورتها ، ويبطل فعلها ووجودها ، ويضمحل تركيبها ، فقال : يا مولاي وما النفس الناطقة القدسية ؟ قال عليه السلام : قوة لاهوتية بدو إيجادها عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية الدينية موادها التأييدات العقلية فعلها المعارف الربانية وفراقها عند تخلل الآلات الجسمانية .

فاذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود مجاورة لا عود ممازجة .

فقال : يا مولاي وما النفس الآلهية الملكوتية ؟

فقال عليه السلام : قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات أصلها

العقل منه بدئت وعنه وعت وإليه دلت وأشارت وعودها إليه إذا كملت وشابهته ومنها بدئت الموجودات وإليها تعود بالكمال فهي ذات اللّه العليا وشجرة طوبي وسدرة المنتهى وجنة المأوى من عرفها لم يشق ومن جهلها ضل سعيه وغوى .

فقال السائل يا مولاي وما العقل .

قال عليه السلام : جوهر بسيط دراك محيط بالأشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه . فهو علة الموجودات ونهاية المطالب انتهى .

ولعل المراد من النفس الالهية الملكوتية هو نفسه عليه السلام ، والعقل هو العقل الأول أعني عقل النبي صلى اللّه عليه وآله وسلّم ، علة الايجاد وبتلك النفس قامت الموجودات كما في الحديث ما معناه وجدت الأشياء من باء (بسم اللّه الرحمن الرحيم)

وقد قال عليه السلام أنا النقطة تحت الباء .

يعني أن قوام الباء بها ، فهو قطب يدور عليه رحى الوجود وهو عليه السلام فرع من فروع محمد صلى اللّه عليه وآله وسلم خلق من محمد كالضوء من الضوء وقد بينا هذا المعنى في شرحنا على خطبة التوحيد لمولينا الرضا عليه السلام ، وبالجملة فقوله (ع) في النامية والحيوانية إذا فارقت عادت الى مامنه بدئت عود ممازجة يشير إلى ما قلنا من أنهما عرضيتان للانسان فلا معنى لأعادتهما إلى ما منه بدئتا عود ممازجة ولكان عودهما عود مجاورة فتفهم .

الثـــامــن

اعلم أنك إذا عرفت ما قلنا عرفت حقيقة الانسان وأنه جامع مملك ، ولنزيدك هنا بياناً تزداد بصيرتك ، وهو أن هذا العالم له هذه المراتب بمعنى أنه جمع مجموع هذه التطورات وكل ما هو موجود في العالم هو بعينه موجود في الانسان قال تعالى : ﴿ **ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور** ﴾ .

وقال أمير المؤمنين عليه السلام :

(أتزعم أنك جرم صغير) * (وفيك انطوى العالم الأكبر)

(كل شيء فيه معنى كل شيء) * (فتفطن واصرف الذهن إليّ)

فكلما وجد في العالم فهو موجود في الانسان ، فالعرش في العالم القلب في الانسان والكرسي الصدر وفلك زحل تعقله والمشتري علمه والمريخ وهمه والشمس طبيعته أعني المادة الجسمانية وفلك الزهرة خياله وعطارد فكره والقمر حيوته وصورته والعناصر الأربعة اخلاطه الأربعة والجبال عظامه والأودية شرايينه والأشجار أعصابه وتربيه السفليات بحركات العلويات أعني الأفلاك تربية سائر الأحشاء بحركات الدماغ الى غير ذلك من الأمور المتطابقة .

وكل ما في الانسان موجود في الحيوان وكلما في الحيوان موجود في النبات وكلما هو في النباتات فهو موجود في الجمادات على تفصيل ما قلنا سابقاً في بيان النفوس .

التاسع

إذا دريت ما قلنا فقد دريت أن جميع الأشياء من إنسان وحيوان ونبات وجماد وشئوناتها وتطوراتها وأطوارها وجميع ما لها وبها ومنها وإليها مكلفة .

قال تعالىٰ : ﴿ **وان من شيئ إلاّ يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم** ﴾ . فلا يوجد شيء إلاّ وهو مكلف لأن الأشياء جواهرها وأعراضها كلها مكلفة ولذلك تواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام على أن اللّه سبحانه عرض ولايتنا على جميع ما ذرء وبرء فمن قبل جعلت طينته من العليين ومن أنكر خلقت طينته من سجين . ولذلك قال اللّه تعالى ﴿ **انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها فحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولا** ﴾ .

وقال تعالىٰ : ﴿ **قال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها فقالتا أتينا طايعين** ﴾ .

ومما يدل على تكليف جميع ما في الوجود من حيوان ونبات وجماد قوله تعالى : ﴿**وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه ألا أمم أمثالكم**﴾ . وقال تعالىٰ : ﴿ **وإن من أمة إلا خلافيها نذير** ﴾ .

فقوله ﴿ **ما من دابة** ﴾ يعم جميع ما يدب على الأرض من جماد وغير ذلك لقوله تعالى : ﴿**وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب** ﴾ وبالجملة فجميع الأشياء مكلفة حتى الأعراض والألوان . ولذلك لما تمرض عبداللّه بن شداد عاده الحسين بن علي بن

أبي طالب عليهما السلام وخاطب الحمى ، فقال لها : يا كباسة ألم يأمرك أمير المؤمنين عليه السلام أن لا تقربى الا عدواً لنا أو مؤمناً لتكوني كفارة لذنوبه ؟ فما بال هذا الرجل فسمع من كان حاضراً صوت مجيب أجابه :

لبيك يا مولاي ، فزال عنه المرض الحديث نقلته بالمعنى فجميع الجواهروالأعراض إنما هي مكلفة تسبح اللّه باسمائه وذلك قوله عليه السلام (يسبح اللّه بأسمائه جميع خلقه) وليس تسبيحها تكوينياً كما زعمه بعض ، لأنه قد ظهر لأهل المكاشفة تسبيحها وسمعوا مناجاتها وتنزيهها للّه سبحانه ، ولكن الذين لم يكشفوا النقاب عن وجه الصواب لم يسمعوا تسبيحها وتقديسها ولنعم ما قيل :

دعا بالوحي في السور من جانب الحمى * نزيع هوى لبّيت حين دعاني

تعجب صحبي من بكاي وانكروا * علي ولما تسمع الأذان

فقلت نعم لم تسمع الأذن دعوة * بلى إنّ قلبي سامع وجناني

المخزن الرابع
في الحواس والمشاعر الظاهرة والباطنة
وفيه جواهر

الأول

اعلم أنه لما خلق اللّه الخلق ذوات أدوات وآلات لتدل على أنه سبحانه لا أدوات فيه لفاقة الأدوات بفاقة المتأدين وجعل لكل آلة من آلاته الظاهرية والباطنية شعوراً وإدراكاً تدرك به المدركات لتسد فاقتها عند الاحتياج حتى يجلب المنافع ويدفع المضار ليكون محفوظاً مصوناً عن الآفات والعاهات فخلق له آلات تدرك الظواهر وآلات تدرك البواطن، فالمدركات للظواهر خمس :

الأول : القوة اللامسة وهي كيفية إعتدالية مدركة للجسم المحيطة به لدفع المضرة ليكون البدن سالماً عن الموذيات وهي سارية في جميع أجزاء البدن وهي أكثف الحواس .

الثانية : القوة الذائقة وهي المميزة بين الطعومات من الضار والنافع والمرورة والحلاوة والملوحة والتفه وما يضاهيها .

الثالثة : القوة الشامة وهي ألطف من الذوق واللمس ومدركات هذه القوة هي الروايح بملاقات الهواء المتكيف بها للخيشوم فهي أيضاً تحصل بالماسة فكأنها ضرب من اللمس .

الرابعة : القوة السامعة وهي القوة المدركة للأصوات عند تأدي

الهوائية المنضغط بين القارع والمقروع الى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه ، ولذلك أن ذلك التجويف إذا سد أو أنسد بطل السمع ، فهذا الأدراك إنما يحصل بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ، ولذلك يصل عن الأبعد في زمان أطول ولكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد ، بل إنما يحصل ذلك بتبع الأثر الوارد من حيث ورد .

الخامسة : القوة الباصرة ، وهي آلة يرى بها الأشياء الخارجة بانطباع أشباحها في الجليدية . والدليل على الانطباع رؤية الأحوال للأشياء فأنه يرى الشيء الواحد متعدداً مع أنه ليس متعدداً في الخارج ، ولأن الإبصار لو لم يكن بالإنطباع لكان (١) إذا قابلت زيداً رأيت يمينه عن يمينك ويساره عن يسارك وهكذا مما يلي اليمنة واليسرة ، مع أن الأمر ليس كك بل بعكس الصورة في المرآت فأنها لما كانت مدبرة بوجهها عن المرآت ومقبلة إلى الرائي ترى يمينها محاذية ليمينك ويسارها كك

(١) هذا رد على من زعم أن الأبصار بخروج الشعاع الذي هو أحد الأقوال في المسئلة وهو قول الرياضيين ومنهم هشام بن الحكم على ما قيل ، ومحصل الرد أن الإبصار لو كان بخروج الشعاع لا بالانطباع كما هو الحق للزم أنك إذا قابلت زيداً رأيت يمينه عن يمينك ويساره عن يسارك وذلك لأن الشعاع يخرج من العينين فيقع على الشخص ثم ينعكس على وجهك فيكون المنعكس عليك حكمه حكم الصورة في المرآت مدبراً على الشخص ومقبلاً عليك فيكون إذا يمينه عن يمينك ويسار المرئي عن يسارك . فلا يوافق الإبصار واقع الشيء بل يكون على خلافه ، ويلزم أيضاً أنك ترى الصورة في المرآت بالعكس يسارها عن يمينك ، لأن الشعاع المنعكس منها عليك يكون كشخص آخر مواجه لك فهذا أقوى دليل لكون الأبصار ليس بالشعاع بل بأنطباع صورة المرئي في جليدية العين ، حيث أن شبح المرئي المنطبع في الجليدية يكون مدبراً على الرائي مواجهاً للمرئي كالصورة في المرآت في أدبارها على المرآت وإقبالها على الشخص فيكون نفس الشبح يمينه عن يمين المرئي ويسار الرائي ، ويساره عن يسار المرئي ويمين الرائي ، فلأجل ذلك يرى الرائي المقابل كما هو على واقعه بلا اختلاف ، ولو كان الإبصار بالشعاع لكان الأمر بالعكس ، وعلى خلاف الواقع فأفهم .
(ح الحائري)

والصورة المنطبعة في الجليدية لما كانت بعكس المرآت بمعنى كونها مقبلة بوجهها الى المرئي ومدبرة عن الرائي يكون يمينها على يسار الرائي ويسار الرائي على يمينها وكذلك ما يحاذي اليمين واليسار .

وهذا دليل خفي لا يصل إليه إدراك أكثر الناس ولأن من نظر الى الشمس طويلاً ثم أعرض عنها بقيت صورتها في العين طويلاً لأن الجليدية جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك ، إذا قابله الكثيف انطبع فيه شبحه كالمرآت لا يقال ، إن العقل الصريح يمنع انطباع العظيم كنصف كرة العالم أو الجبال الشامخة في المحل الصغير وهو رطوبة الجليدية ، لأن نصف كرة العالم إذ حل في هذه الرطوبة فاما أن يبقى على العظم الأول أولا فان بقي لزم مساوات العظيم للصغير وهو محال وإن لم يبقى لزم ان لا يرى عظيماً وهو مكابرة للعقل لأنا نقول : إن النور الذي في الجليدية له سعة تسع شبح المرئي وليس ذلك النور هو الجليدية بل هو الحالّ فيها للإبصار فآلة الإبصار إنما هو النور وهو ليس من الماديات السفلية ، فلذلك النور قوة تحيط بالشبح على قدر المرئي الخارجي لأنه لا يمكنه إلا رؤية الشبح الصغير ، ولذلك ترى أن المرآت الصغيرة المصفات بأنواع التصفية حتى ظهر جوهرها ترى صور المحسوسات لا على قدرها .

لأن الرائي إنما هو ذلك النور والمنطبع في تلك المرآت إنما هو منطبع في صقالتها لا في جرم الزجاجية والمنطبع إنما ينطبع في الصقالة على قدر قابليتها فلا تنطبع الصورة في نفس الجليدية حتى يلزم ما أوردوه .

بل المنطبع إنما انطبع في نور الجليدية اعني صقالتها ، كما في المرآت فالصقالة على هيئة تحكي المرئي على هيئتها .

وبالجملة إن الإبصار لا يكون إلا بالانطباع وقد صرح بذلك مولانا جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام كما في رواية هشام الى أن قال يا هشام كم حواسك ؟ قال خمس ، قال أيهما أصغر قال الناظر ، قال وكم قدر الناظر ، قال : مثل العدسة أو أقل منها . فقال له : يا هشام فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى ، فقال : أرى سماءاً وأرضاً ودوراً وقصوراً وبراري وجبالاً وأنهاراً ، فقال له أبو عبدالله عليه السلام : (إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها قادر على أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة) الحديث .

فانظر كيف صرح بالانطباع وأن الأشياء تدخل في الجليدية أعني صقالتها ونورها بأشباحها فتبصر .

وأما الحواس الباطنة فهي خمس على طبق الحواس الظاهرة (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) .

الأولى : الحس المشترك المعبر عنه (ببنطاسيا) وهو القوة المرتبة في مقدم التجويف الأول من الدماغ ، وهو المنبت الذي تنبت منه أعصاب الحواس الظاهرة يجتمع عندها مثل جميع المحسوسات الظاهرة فتدركها على سبيل المشاهدة فتكون الصورة المأخوذة من الخارج منطبعة بها ما دامت النسبة بينها وبينها محفوظة والحجة على إثباتها انا نشاهد القطرة النازلة من العلو خيطاً ، والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً كالشعلة الجوالة . فأما أن يكون الأمر كذلك في الخارج فهو محال لأنه ليس الخارج إلا قطرة ونقطة ، واما أنه ليس بالبصر فلأنه إنما يدرك ما يقابله في ذلك الوقت فاذا اعرضت المقابل اعرضت تلك الصورة وهذا الإدراك ليس كذلك ، واما أنه ليس من إدراك النفس فلأن النفس إنما تدرك البسائط التي هي بلا مادة وهنا ليس كذلك فثبت أن هذا هو الحس

المشترك يأخذ من الظاهر ويؤدي الى الباطن فله الادراك من الطرفين .

الثانية : الخيال وهو القوة المصورة ومحلها مؤخر التجويف الأول من الدماغ يجتمع عندها مثل جميع المحسوسات بعد أن تغيب عن الحواس الظاهرية والحس المشترك فتدركها ، قالوا وهي خزانة للحس المشترك وقد يخزن ما ليس مأخوذاً من الحس المشترك بل من المفكرة ، كما إذا تصرفت في الصورة فيها بالتحليل والتركيب فركبت صورة منها أو فصلتها واستحفظتها في هذه الخزانة .

والدليل على إثباتها انا إذا رأينا زيداً مثلاً ثم ذهلنا عنه زماناً فأن صورته تبقى في الخيال لأنا اذا شاهدناه ثانياً حكمنا عليه أنه هو المشاهد قبل ذلك ، واما كونه غير الحس المشترك لأنه حافظ للصورة والحس المشترك له قوة القبول دون الحفظ ، والقوة القابلة غير الحافظة يقيناً كالماء مثلاً فإنه له قوة القبول دون الحفظ .

الثالثة : المفكرة وتسمى بالمتخيلة ومحلها مقدم التجويف الثاني من الدماغ وهي قوة من شأنها التركيب والتفصيل فتركب الصور مع المعاني والحافظة بعضها مع بعض فتجمع بين المختلفات وتفرق بين المتجمعات ، فهي برزخ بين الخيال والوهم ومتصرفة فيها فتجمع بين الصور الجزئية وتؤلف منهما شيئاً واحداً .

الرابعة : الوهم وهو قوة تدرك المعاني الجزئية ومحلها من الدماغ مؤخر التجويف الثاني واحتجوا على أنها مغايرة لسائر الحواس بأنا نحكم على المحسوسات بأمور لا يحس بها ولا صورة لها في المواد وهي إما من أمور يمكن أن يحس بها كما إذا رأينا أصفراً حكمنا بأنه عسل وحلو فان ذلك لا يؤدي إليه الحس في هذا الوقت .

فالقوة التي تدرك هذه الأمور هي الوهم لكن تدرك المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاتها والصور الغير الموجودة باستخدام الصورة ولا يجوز أن تكون شيئاً من القوى المذكورة ، إذ ادراكاتها مقصورة على الصور وهي تدرك المعاني كالعداوة والمحبة وما يضاهيهما من المعاني .

الخامسة : الحافظة وتسمى الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف الثالث من الدماغ ومن شأنها ان تحفظ أحكام الوهم كما أن الخيال يحفظ أحكام الحس المشترك .

الثاني

لما عرفت بيان الحواس ومدركاتها وعرفت أنها مختلفة فاعلم ان كل حاسة مدركة لشيء لا يكون غيرها مدركة له ، كما أن الرؤية لا تتحقق إلا بالبصر والأستماع لا يمكن إلا بالاذن والذوق لا يدرك إلا بالذائقة والشم لا يحصل إلا بالشامة واللمس لا يتبين إلا باللامسة فلا يمكن الاستماع بالبصر ولا الرؤية بالاذن ولا الذوق بالشامة ولا الشم باللمس ، فاذن وجبت المناسبة بين المدرك والمدرك وآلة الادراك ، فادراك الجسم لا يمكن إلا بالة جسمانية ومعرفة الأرواح لا تتحقق إلا بسبب روحاني فلا يمكن أن يدرك الروح الجسم ولا بالعكس إلا بالآلات المناسبة للادراكات .

فانك إذا غمضت عينك لا ترى شيئاً من الأجسام لفقدان الآلة الجسمانية واذا فتحت تريها وليس ذلك إلا لوجود الالة الجسمانية فإذا عدمت الآلة عدم الإدراك رأساً .

فكذلك ادراك الأرواح والعقول والنفوس فإنها لا تدرك إلا بواسطة

آلة تكون من سنخ المدرك بفتح الراء . فإذا صح هذا البيان صح وجوب المناسبة بين المدرك والمدرك ، فالآلات الظاهرية لا تدرك إلا الظاهر بذاتها والباطنية لا تدرك إلا الباطن بذاتها .

واما بواسطة الآلات فيدرك الظاهر الباطن وبالعكس فالأشياء في الحقيقة لا تدرك إلا نظائرها ، فيتجه قول أمير المؤمنين عليه السلام (إنما تحد الأدوات أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها) .

الثــــالــــث

إذا أتقنت هذه القاعدة الكلية عرفت يقيناً أن الممكن لا يدرك إلا الممكن فيستحيل إدراك الواجب رأساً وكذلك يستحيل إدراك العدم فيتجه القول بأن فرض المحال محال وأن شريك الباري لا يفرض وأن الممتنع لا يدرك لما قلنا من وجوب المناسبة بين المدرك والمدرك .

فلعلك تقول إنا نفرض وجود شريك الباري بالبداهة في الذهن ونحكم عليه بالامتناع في الخارج وعلى ما قلت من وجوب المناسبة وجب القول بوجود شريك الباري في الخارج لأن الذهن موجود وأنت تقول الموجود لا يدرك الا ما هو موجود .

فأقول : إن فرض الشريك له سبحانه محال والذي أنت أدركته فهو شيء موجود منتزع من الأمور الموجودة المحققة وسميته شريك الباري كما إذا سميت زيداً ممتنعاً وليس ما فرضته شريكاً للباري ، بل إنما هي أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان .

ولذلك لما قال المشركون بوجود شريك الباري قال الله تعالىٰ ﴿ **قل**

سموهم ﴿ إشارة الى أن ما فرضتموه هو من الأمور الموجودة الممكنة المخلوقة وليست هي شريكاً للباري وإنما جائت كلمة التوحيد بصورة نفي الشريك لأن الأوهام الضعيفة ربما تتخيل أن الأصنام هي شريكة للّه كما زعمه الكفار ولم يلتفتوا حتى يعرفوا أن الشريك له سبحانه لم يفرض فجائت بهذه الصورة حتى تكون مكنسة لغبار الأوهام .

فالقول بفرض الشريك إنما نشأ من القول بأن الأصنام هي شريكة للّه فحيث أرادوا بيان إنها ليست شريكة له جيىء بهذا النمط من البيان ، ومنشأ القول بالوهية الأصنام على ما روي عن أئمتنا عليهم السلام ما معناه أن نبي اللّه شيث بن آدم على نبينا وآله وعليه السلام لما توفي خلف أولاداً كثيري المحبة إليه ، فكانوا ليلاً ونهاراً مشغولين بالبكاء والعويل من فرقته فأتى إبليس لعنه اللّه ذات يوم إليهم وقال لهم ألا تحبون أن أصنع لكم شيئاً تتسلون به عن فرقته .

قالوا : بلى ، فأمرهم أن يصنع كل واحد منهم شيئاً من الحجر والشجر والذهب والفضة إلى غير ذلك على صورة شيث حتى ينظروا إليه وتتسلى قلوبهم ففعلوا ووضعوا تلك الصور في معابدهم فإذا فرغوا من العبادة كانوا ينظرون إليها وتتسلى قلوبهم بها .

ولما مضى برهة من الزمان وأفناهم الدهر الخوان خلفوا أولاداً كانوا على طريقتهم يتبركون بتلك الصور حتى ماتوا وخلفوا أولاداً فأتى إبليس لعنه اللّه إليهم وقال لهم : ألا تريدون أن أخبركم بشيء ينفعكم في أمر دينكم ودنياكم ، قالوا : بلى ، قال لهم : أما ترون هذه التماثيل في معابد آبائكم وأجدادكم ، قالوا : بلىٰ ، قال : هي آلهة آبائكم وأجدادكم فإن أردتم أن تكونوا على طريقتهم فاتخذوها آلهة واعبدوها حتى يستقر أمر دينكم ودنياكم ففعلوا .

ومن هناك ظهر عبادة الأصنام والقول بأنها شركاء للّه فالأوهام الضعيفة لما كانت تتخيل إنها شركاء للّه .

جاءت كلمة التوحيد على صورة نفي الشريك لتكون مكنسة لغبار الأوهام ، فحيث عرفت أن الشريك للّه تعالىٰ لا يفرض بوجه من الوجوه والمفروض هو شيء ممكن منتزع من الأمور الممكنة أنت سميته شريكاً للباري وذلك بمحض التسمية .

ولذلك قال اللّه تعالى : ﴿ **أم تنبؤنه بما لا يعلم في الأرض أم بظاهر من القول** ﴾ . فهو نفى علمه بالشريك ، فلو كان ما في الذهن هو الشريك لكان يعلمه مع أنه عليم بما في الصدور فظهر أن مافي الصدور ليس شريكاً له وإذ لم يكن شريكاً له فهو مخلوق .

فهذه الصورة منتزعة من الأمور الخارجية وهي مخلوقة للّه وقد قال عليه السلام : (كلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم) ، لا يقال إن هذا الحديث في بيان التوحيد ولا ربط له بالمقام ، لأنا نقول قد أجمع العلماء على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وأن لفظة (ما) من أدوات العموم ، وقال مولينا الرضا عليه السلام : (لا يقع شيء على وهم أحد إلا وهو موجود في خلق اللّه لئلا يقول أحد هل يقدر اللّه على أن يخلق كذا وكذا) فافهم .

الرابـــــع

لما تبين ما قلنا فقد بان لك أن كلما تتصور الأوهام فهو من الأمور الوجودية ، لكن اختلف العلماء في أن الوجود الذهني هل هو نفس

الوجود الخارجي ، أو هو ظل وشبح للخارجي أو هو أصل له والخارجي شبح له ، وأطالوا البحث فيه ونحن نقول إن الوجود الذهني هو ظل وشبحٌ للخارجي ، والقول بأنه نفس الوجود الخارجي خارج عن التحقيق ، أما أولاً فلأن الشيء الخارجي من شأنه أن يكون في الخارج فاذا دخل بحقيقته في الذهن لخرج الخارجي عن كونه خارجياً فيلزم انقلاب الحقيقة وهو باطل .

وأما ثانياً فلأن الشيء الخارجي إذا كان واحداً في الخارج وتصورته الأذهان المتكثرة المختلفة ، فأما أن يبقى ذلك الواحد على وحدته على القول بدخوله في الذهن فح يجب عدم تصور الأذهان إياه (وهف) لأنّ الأذهان بأجمعها تصورته وأما أن لا يبقى على وحدته فيلزم عدم تصور ذلك الواحد لأن الواحد غير متكثر والمتصور هو الكثير المتعدد لا الواحد والمفروض خلافه .

وثالثاً : لو تصورت الخارجي وتصورت معه لوازمه الخارجية للزم منه أن يؤثر في الذهن كما يؤثر في الخارج (وهف) ، وأما القول بأن الوجود الذهني هو أصل للخارجي مطلقاً في جميع السلاسل الطولية والعرضية فهو أيضاً كلام خارج عن التحقيق لأنا نرى بالبداهة أن الذهن ينتزع من الخارج وتلك الصورة المنتزعة لا تتحقق إلا من الخارج كما في تصور المحسوسات ، ولو كان ما في الذهن أصلا لما احتيج إلى ملاحظة المحسوسات الخارجية واحتياجه إلى الخارج في تصور المحسوسات لا يحتاج الى بيان ، وأما في غير المحسوسات فكذلك أيضاً بمعنى أنه محتاج الى مبدء الانتزاع .

فانك إذا أردت تصور البلدة الفلانية لا تتصورها إلا بعد إلتفات ذهنك الى جهتها ولو لم تلتفت الى جهتها لم يمكنك الانتزاع كما أنك لا

يمكنك تصور بغداد وذهنك ملتفت الى أصفهان .

فظهر من هذا البيان أن الوجود الذهني لم يكن أصلاً للوجود الخارجي بل إنما هو ظل وشبح للخارجي ولكن هذا القول يتمشى في السلاسل العرضية .

وأما في السلاسل الطولية فما في الذهن أصل للوجود الخارجي كما في الذهن علة لوجود المعلول مثل ذهن الإمام عليه السلام فان ما في ذهنه هو أصل للخارجي ولا يتحقق الخارجي إلا به ، كما أنه (ع) لما تصور كون صورة السبع التي كانت على وسادة المأمون لعنه اللّه سبعاً فكانت سبعاً وافترس ذلك الساحر الهندي فان السبع لم يكن في الخارج ولما تصور الإمام (ع) وجوده في الخارج تحقق وجوده فما في الذهن علة فهو أصل والخارج فرعه فتفطن .

* * * *

المخزن الخامس

في إطلاقات الوجود عندنا وكون الماهيات مجعولة وسر القوابل والأمر بين الأمرين

وفيه جواهر

الأول

اعلم أن الوجود له إطلاقات عديدة ، فتارة يطلق ويراد به ما يقابل العدم وقولنا ما يقابل العدم ليس الا لمحض التعبير وضيق العبارة وإلا لا يقابله العدم لأن العدم ليس بشيء ولا يفرض كما عرفت فلا يكون مقابلاً للوجود ولكن هذا التعبير على حد قوله (أردت التعبير عن نفسي إذ كنت مسؤولاً وافهاماً لك إذ كنت سائلاً) (فح) يشمل الوجود جميع الأشياء مما يطلق عليه الشيئية من الوجود والماهية والمواد والهيئات فالوجود وجود وكذلك الماهية وجود والمادة وجود والهيئة وجود لأن الوجود بهذا الاعتبار بمعنى (هستي) في الفارسية فيشمل الجميع وتارة يطلق ويراد به ما يقابل الصورة فهو (ح) المادة بمعنى أن الوجود هو المادة والصورة التي هي الماهية تقابلها ، فيقال إن هذا الشيء مركب من الوجود والماهية والمادة والصورة مثلاً ، وتارة يطلق ويراد به جهة الشيء من ربه لأن كل شيء فله جهتان جهة إلى ربه وجهة إلى نفسه (فح) يقال للوجود نور لأنه يحكي المبدء وللماهية ظلمة لحكاية نفسه من حيث نفسه وجميع هذه الاطلاقات مندرجة تحت الاطلاق الأول كما قلنا (فح) جميع الكائنات بأسرها وجود فالوجود وجود والماهية وجود

فافهم .

الثـــــانـــي

إختلف الحكماء في أن الماهيات هل هي مخلوقة أم لا فذهب الأكثرون الى عدم كونها مخلوقة وإنها لم تتعلق بجعل الجاعل وهي بنفسها ليست بموجودة ولا معدومة لكن بتبعية متبوعها تتحلى بحلية الوجود والعدم ، وذهب بعض أهل المعرفة الى أنها أمور وجودية متعلقة بجعل الجاعل ، حجة الأولين أمور أعظمها أن الواجب سبحانه واحد والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والماهيات متكثرة بالبداهة فلا يتعلق الجعل بها فإذا تعلق الجعل بالوجود وجدت الماهية بتبعيته .

ومن ثم قالوا : ما جعل اللّه المشمش مشمشاً بل أوجده وهذا كما ترى ليس بجيد لأن الماهيات كلها من الأمور الوجودية لكونها من المميزات ومميز الوجود لا يكون إلا وجودياً ولأن الواحد الأحد يمكن أن يصدر عنه الكثرات لعموم قدرته فما عمت قدرته فهو ممكن ليس بممتنع ولأن الموجودات المتكثرة إنما نشأت من اقتران الوجود بالماهيات فكل موجود فله حد الاشتراك في الوجود وحد الامتياز بالماهيات فيتركب الشيء من الوجود والماهية حتى يكون شيئاً موجوداً ، فلو كانت الماهية من الامور العدمية لزم تركب الشيء من الوجود والعدم ومن الشيء واللاشيء وهذا باطل لمكان اجتماع النقيضين .

والقول بأنها ليست عدمية ولا وجودية كلام غير معقول عند أرباب العقول إذ الواسطة بين الوجود والعدم غير معقولة اذلا منزلة بين النفي والاثبات ، ولأن إثبات المنزلة يحتاج الى الادراك والادراك أمر وجودي

فلا يدرك إلا ما هو موجود لوجوب المناسبة بين المدرك والمدرك كما عرفت ولأن من تتبع القرآن وكلمات أمناء الرحمن وجد القول بأن الماهيات مما تعلق به الجعل من البديهيات ، منها قوله تعالى : ﴿ **ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلا** ﴾ ومنها قوله تعالى : ﴿ **جاعل الظلمات والنور** ﴾ ومنها قوله تعالى : ﴿ **خلق الموت والحيوة** ﴾ ، الى غير ذلك من الآيات ، وجه الدلالة أن الظل والظلمة والموت من مقتضيات الصورة أعني الماهية وهي من الماهيات لكونها متفرعة على وجود الشمس والنور والحيوة فلو كانت عدمية لما صح إطلاق الجعل عليها والله سبحانه صرح بأنها مجعولة .

وفي الحديث القدسي (إني أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخلق وخلقت الخير واجريته على يدي من أحب فطوبي لمن أجريته على يديه وإني أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخلق وخلقت الشر وأجريته على يدي من أريد فويل لمن أجريته على يديه) ووجه الدلالة ظاهر لأن الشرور هي الماهيات

وفي الحديث أن الله سبحانه كيف الكيف وأين الأين والكيف والأين من الحدود المميزة التي هي الماهية فتدبر .

الثالث

إذا عرفت أن الماهيات بأسرها أمور متحققة موجودة فاعلم أن الجعل لم يتعلق بها أولاً وبالذات لأنها متكثرة وليس متعلق الجعل أولاً وبالذات متكثراً لا لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لأنه كلام غير صحيح

مستلزم لنفي القدرة ، بل لأن الوحدة أشرف من الكثرة ومبدء تعلق الجعل يجب أن يكون على أشرف ما يمكن لأنه أكمل والعدول عنه يقتضي العجز أو ترجيح المرجوح على الراجح ، ويؤيد ما نقول قوله عز وجل « وما أمرنا إلا واحدة » ،لأن الكثرة لو كانت متعلق الجعل أولاً وبالذات للزم الطفرة التي قضت الضرورة ببطلانها فوجب كون متعلق الجعل أولاً وبالذات واحداً وهذه الكثرات تكون متعلقة الجعل ثانياً وبالعرض .

فالماهيات إنما وجدت بعد الوجود لكنها بجعل على حده غير جعل الوجود لوجوب تطابق الجعل بالمجعول فتحصص الوجود عند طريان الماهية فكانت الماهية فصلاً مميزاً للحصص الوجودية بعضها عن بعض ، فظهرت الوجودات بالماهيات كما أن الماهيات تقومت بالوجودات فالكثرات إنما نشأت من اقترانهما ، مثاله البحر والأمواج فالأمواج أوجدها اللّه سبحانه بواسطة البحر فهي متقومة بالبحر بأمر اللّه في الوجود والتحقق والبحر متقوم بها بأمر اللّه في الظهور فلولا البحر لم توجد الأمواج ولولا الأمواج لما ظهر البحر بالتموج فكذلك نشأت الماهيات من الوجود كما نشأت الأمواج من البحر وباقترانهما حصلت الكثرة فأفهم .

الرابع

حيث عرفت مبدء وجود الكثرات عرفت أن القوابل إنما وجدت بالمقبولات لكون القوابل هي الكثرات فلولا القوابل لم تتحقق الكثرات ، لأننا نرى عياناً أن للأشياء نظرين ، نظر الوحدة ونظر الكثرة والكثرة

متفرعة على الوحدة لأن كثرات الأعداد إنما نشأت من الواحد فالواحد تطور في الاعداد بحسب قابلية الأعداد ، فالكثرات إنما نشأت من القوابل وتلك القوابل ما وجدت الا بالمقبولات لأنها صفات المقبولات والصفة لا توجد الا بالموصوف وهما متساوقان الا أن الموصوف مقدم رتبة والصفة متقدمة ظهوراً فالقابل لا يكون قابلاً إلا بالمقبول والمقبول لا يكون مقبولاً الا بالقابل وبينهما تساوق ، وأن قيل بالدور فهو دور معي وهو جائز وشأنهما كما قال الشاعر :

مسألة الدور جرت بيني وبين من أحب ❊ لولا مشيبي ما جفا لولا جفاه لم أشب

وبالجملة لو تقدمت القابليات على المقبولات للزم الطفرة في الايجاد لأن الكثرات متأخرة عن الوحدة وجوداً وتحققاً ولو تأخرت عنها للزم عدم كونها قابلة للأفاضة حتى يفاض عليها لقابليتها فوجب كونها متساوقة بالمقبولات لا قبل ولا بعد ، ولو قلنا بالبعدية نريد بعدية بالرتبة وقد أشرنا الى معنى تأخرها عن المقبولات في متعلق خطاب كن فيكون فراجع تفهم فلا تصغ الى من يزعم أن القابليات هي الأعيان الثابتة في الأزل الغيرالمجعولة ، لأنا نقول إن الأعيان هل هي عين ذات الواجب أو غيرها .

فإن كان عينها هي عين الواجب فلا تكون قوابل الإمكان فلا ممكن في الكون على هذا وكلما هو كائن فهو الواجب فيلزم حدوث الواجب وقدم الممكن ، وان كانت غيرها ولم يتعلق بها الجعل للزم القول بتعدد القدماء وهو باطل لبراهين التوحيد ، والقول بأنها ليست بموجودة ولا معدومة يستلزم ارتفاع النقيضين وهو باطل . والقول بأنها وجدت قبل حدوث المقبولات فهو أيضاً باطل . لما عرفت من أن الكثرة لا تكون متعلقة الجعل إلا بعد الوحدة لكنها وجدت معها متساوقة كما قلنا مثل الكسر

والانكسار فان الانكسار لم يحصل إلا بعد الكسر ولذلك تقول كسرته فانكسر ، فصح أن القابليات لم توجد إلا بالمقبولات وكونها وجدت بالمقبولات لم يكن إلا بأمر بين أمرين فلولا الحق سبحانه لم توجد المقبولات ولولا المقبولات لم توجد القابليات فالله أوجدها بالمقبولات ففاعل القبول هو المقبول فالقابليات إنما وجدت بالمقبولات كما أن المقبولات لم تظهر إلا بالقابليات ولذلك صح القول بوجود الأمر بين الأمرين ونسبة القوابل الى المقبولات لأن المفعول هو فاعل فعل الفاعل فتفطن فإن هذه المسألة من أغمض المسائل .

الخامس

لما عرفت أن القابل من المقبولات لا من غيره فاعلم أن قابلية زيد مثلاً عبارة عن حدود زمانه ومكانه وكيفه وكمه وجهته ورتبته فزيد هو زيد بقبول وجوده لهذه الحدود لا بشيء آخر فهذه الحدود هي القابلية فاذا اجتمعت واقترنت بالمقبول كان المركب منها هو الموجود المحقق ، مثاله أن الله خلق زيداً بحصة من المقبول باقتضاءها للقابلية التي هي الحدود المميزة فيعبر عنهما بالنور والظلمة فالنور جهة المقبول والظلمة جهة القابلية ويعبر عنها بالعليين والسجين في السنة أئمة الدين عليهم سلام الله أبد الآبدين فيقال قبض الله قبضة من العليين بيمينه وقبض قبضة من السجين بشماله وكلتا يديه يمين فخلط تلك الطينتين وعركهما وخلق من المركب منهما زيداً فوجد فيه ميلان متعاكسان يميل أحدهما الى مبدء العليين والآخر الى السجين لكونه مركباً منهما فلما وجد الميلان تحقق الأختيار لأن الإختيار لا يتحقق إلا بميلين متعاكسين يكون أحدهما ضد الآخر فكلفه بعد وجود ذينك الميلين فلم يقع التكليف إلا بعد الاختيار وهذا

جار في جميع التكاليف أعني الشرعيات والوجودات فلا جبر في الوجود بوجه من الوجوه ، ومعنى قولنا خلق من العليين والسجين نريد أنه خلقه من مادة وصورة والمادة هي النور والصورة هي الظلمة وهي اقتضاء المادة ومتفرعة عليها ومتقومة بها .

وليس الأمر كما زعموا من أن المادة هي التي تقومت بالصورة لقولهم أن الأجناس متقومة بالفصول وذلك باطل لأن الصورة كما عرفت مبدء التمييز والتمييز لا يقع إلا على أمر مبهم غير متميز وهو المادة فتصور المادة بها كما أن الصورة السريرية لما تعلقت بالخشبة امتاز السرير عن الباب والصندوق والضريح مثلاً فلولا المادة الخشبية لما وقعت الصورة السريرية ولم يوجد السرير فالسرير متقوم بالخشبة اعني المادة و الصورة ، والصورة السريرية متقومة بالمادة أعني الخشبة . فالفصل يحتاج في الوجود الى الجنس كما أن الجنس يحتاج الى الفصل في التمييز . ومما يدل على أصالة المادة قول الصادق عليه السلام : (إن اللّه خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته فالمؤمن أخو المؤمن لابيه وأمه أبوه النور وأمه الرحمة) ، قال النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم : (اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر ينور اللّه) أي بنوره الذي خلق منه فمدخول من هو المادة لا غير ذلك كقولك صغت الخاتم من فضة والنور قبل الرحمة لأنهم لما خلقوا من النور انصبغوا في الرحمة وهذا ظاهر إن شاء اللّه تعالى وبالجملة إن الصورة لما وجدت بالمادة واقترنت بها كان المركب منها هو المكلف ، فللمادة اقتضاءات وللصورة اقتضاءات على عكس اقتضاءات المادة فاقتضاء المادة السعادة والنور والخير واقتضاء الصورة الشقاوة والظلمة والشر فالمركب منهما بأختياره يميل الى ما يختاره من الجانبين ، فكلما مال الى جانب ازداد

ذلك الطرف قوة بحيث اضمحل ذلك الطرف الآخر وانصبغ بصبغه فزيد إنما صار زيداً بالقبول وإنما كان شقياً أو سعيداً فذلك أيضاً بالقبول ولا يظلم ربك أحداً .

السـادس

لما ظهر لك أن الايجاد لا يتحقق الا بالاختيار فقد اتضح لك أنه بالأحرى أن لا تصدر الأفعال من العباد الا بالاختيار فالله سبحانه هو الخالق لها وهم الفاعلون فلا يكون شيء إلا بأمر بين الأمرين . لأن الله سبحانه إنما أوجد الأفعال بالعبد بمعنى أن العبد فاعل لها بالمباشرة فلولا العبد لم يتحقق الفعل ولولا الحق لم يتحقق العبد ولا الفعل ، فأدحض حجتك أيها الجبري فان الفعل ثابت لك من حيث مباشرتك إياه وقيامه بك واخفض دعوتك أيها القدري فان الفعل مسلوب عنك من حيث أنت انت لأنك مع قطع النظر عنَ إفاضة الحق عدم بحت وليس محض ، وهذا معنى ما ورد عن أئمتنا (ع) من : (أن الله لم يطع باكراه ولم يعص بغلبة هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه) ، فالجبر مستلزم للقول بالترجيح بلا مرجح ، وذلك يبطل حكمته ويستلزم جهله ، والتفويض يقتضي استقلال الممكن وخروج الواجب عن سلطنته فيلزم وجوب الامكان فيلزم تعدد القدماء .

فالعباد يفعلون بالله لا مع الله ولا دون الله حتى لا يلزم التشريك ولا التفويض فالله خالق الأفعال والعباد فاعلها بمعنى أنه سبحانه يخلق هذا الفعل عند مباشرة الفاعل إياه لا قبل ولا بعد وليس هو بفاعل لها فهنا فرق بين الخالق والفاعل ، وان قيل الخالق بمعنى الفاعل فبمعنى المفيض

لا المباشر فهو الخالق لها قال تعالى : ﴿ **والله خلقكم وما تعملون** ﴾ فهو يخلق الفعل بمباشرة العبد فتقديره لا يتحقق الا بفعل العبد فلولا فعل العبد لم يقدر مفعوله فان القدر في أفعال العباد كالروح في الجسد فالفعل جسد القدر والقدر روح الفعل وتقدم القدر على الفعل تقدم رتبي لا زماني كما أن تقدم الفعل على القدر زماني فبفعل العبد جف القلم فجفاف القلم متحقق بفعل العبد فلولا الفعل لم يجف القلم فقدر الله صدور الفعل عن زيد حين صدور الفعل عنه وقبله أيضاً أما الحين فلما قلنا وأما القبل فلأن الروح مقدم على الجسد رتبة فافهم الاشارات في طي هذه العبارات .

وبالجملة أن القول بالجبر يستلزم الظلم وهو مناف لغناه سبحانه والقول بالتفويض يقتضي انقلاب حقيقة الامكان الى الواجب ، فالفعل يصدر عن العبد بقدرة الله بمعنى أنه سبحانه لم يرفع يده عن العبد أبداً فلا يزال العبد يفعل بالله ، قال الله تعالى : ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** ﴾ . وهذه الآيات بأجمعها صريحة في الأمر بين الأمرين ولكن أكثرهم لا يعلمون والعجب ممن استدل بهذه الآية على الجبر وهو يدعي المعرفة لأن أهل المعرفة لا يفقهون منها إلا الاختيار ، نعم أهل الظاهر الذين لم يعرفوا الحيث واللم لهم ان يستدلوا على الجبر بهذه الآية ، فيقال لهم نعم هذه الآية وان كانت بظاهرها دالة على الجبر بحسب فهم العوام الا أنها لا تصلح للحجية لكونها متشابهة لوجود سائر الآيات التي تنادي بأعلى صوتها على انتساب الفعل إلى العبد فيسقط بها الاستدلال .

واما نحن فلا نفهم من هذه الآيات الا الأمر بين الأمرين لانتساب الأفعال إلى العباد وسلبها عنهم بمقتضى عدم الاستقلال في الاصدار

فيثبت لهم من حيث مباشرتهم وصدورها عنهم ويسلب عنهم من حيث أنفسهم مع قطع النظر عن افاضة الحق وهذا هو الاختيار فافهم والا سلم تسلم .

السابع

اعلم أنه لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلا بسبعة كما نطقت الروايات (بمشية وارادة وقدر وقضاء وإذن وأجل وكتاب فمن زعم أنه يقدر على نقص واحدة منها فقد كفر) .

وفي بعض النسخ على نقض بالضاد المعجمة ، فلا يكون شيء إلا بإرادة اللّه فما لم يرد اللّه لم يكن ، وهذا معنى ما ورد في الحديث القدسي ، (يا بن آدم أنت تريد وأنا أريد وما يكون إلا ما أريد) ، وهذا معنى قوله تعالىٰ : ﴿ **وما تشاؤون إلا أن يشاء اللّه رب العالمين** ﴾

ولعلك تستشكل في هذا الأمر لاستصعاب فهمه فتقول لو كان هكذا للزم كون الكافر كافراً لا يكون إلا بارادة اللّه فلو لم يرد كفره لما كان كافراً وهذا هو القول بسقوط الاختيار لأنه لم يقدر على نقض إرادة اللّه بوجه من الوجوه فما ذنبه .

فأقول ليس حيث ما ذهبت من لزوم الجبر لأنا لم نقل بقدم الارادة حتى يلزمنا ذلك بل نقول تبعاً لأئمتنا عليهم السلام إن للّه إرادتين : إرادة حتم وإرادة عزم .

فبالأولى حتم على نفسه بأن لا يجبر أحداً من خلقه لأن ذلك أكمل وهو لا يعدل عنه ، ولأن الجبر كما عرفت يقتضي أما ظلمه أو عدم علمه

أو ترجيح المرجوح على الراجح والترجيح بلا مرجح فأراد بهذه الارادة أن يعطي ما تقتضيه قابلياتهم فأفاض عليهم بقدر استعدادهم ، فالكافر أراد الكفر بمقتضى قابليته فلو لم يجعله كافراً للزم إجباره وحيث أجبره لم يكن هواياه .

وبالثانية أحب أن يطيعوه على غير وجه الاجبار فمن عصاه وكان كافراً فبمقتضى إرادته الحتمية التي أوجبت الافاضة على حسب مقتضيات قابليته ، ومن أطاعه فبمقتضى هذه الارادة الحتمية والارادة العزمية معاً وإذا اتقنت هذه القاعدة عرفت معنى أن اللّه أمر إبليس أن يسجد لآدم ولم يشأ ونهى آدم عن أكل الشجرة وشاء أن يأكل ، وتعرف معنى قوله عليه السلام : (لا يخالف شيء منها محبتك وكلهم سائرون الى جنابك) وكذلك تعرف جميع الأفعال الصادرة عن العباد من الخيرات والشرور ففي الخيرات تجتمع الارادتان وفي الشرور لا تكون إلا الارادة الحتمية الموجبة للأفاضة بما اقتضته استعداداتهم (فطبع اللّه عليها بكفرهم) و (لا يظلم ربك أحداً) .

الثامن

لما عرفت أن جميع الافعال لا تكون الا بارادة اللّه فاعلم أنه ما أصابك من حسنة فهو من اللّه وما أصابك من سيئة فهو من نفسك وإن كان الكل من عند اللّه الا ان الحسنات تنسب الى اللّه والسيئات تنسب الى العباد وذلك لأن العامل له جهتان جهة الى ربه وجهة الى نفسه ، فالجهة المنسوبة إلى الرب هي خير ونور لاستنارتها بنور الله لأنه كلما قرب العبد إلى الحق سبحانه استنار بنوره حتى كان يسمع بالله وينطق بالله

ويفعل بالله فتنصبغ جهة ماهيته بصبغ وجوده الذي هو جهة الرب وهذا معنى ما ورد في الحديث القدسي : (لا زال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش) فاذا كمل في جهة القرب الى الله واستنار بنوره صدر عنه الخيرات ولما كانت الخيرات من الله كان هذا الانتساب إليه أحرى .

ولذلك أهل القرب والطاعة ينسب فعلهم إلى الله لأنهم متمحضون في إرادة اللّه فلا يلاحظون انفسهم بوجه من الوجوه فيكون فعلهم فعل الله وقولهم قول الله وأمرهم أمر الله فالله ينسب أفعالهم إليه قال : (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) ، وقال : (فلما اسفونا انتقمنا منهم) ويعني اسفوا أوليائي لأن الله لا يأسف ولا يجري عليه الحزن أو السرور ومن ذلك نسب فعل الملائكة الى نفسه لأنهم عباد مكرمون لا يسبقونه في القول وهم بأمره يعملون ، قال الله تعالى : ﴿ **الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها** ﴾ ، وقال : ﴿ **قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم** ﴾ ، فملك الموت هو الموكل لقبض الأرواح وهو يقبضها لأنه سبحانه لم يباشر أحداً لتنزهه وتكرمه عن المباشرة ولكن لما كان ملك الموت متمحضاً في إرادة الله نسب فعله الى نفسه ، فتارة ينسب الفعل الى نفسه وتارة الى المباشر كما في الآية ، فهؤلاء الذين تمحضوا في إرادة الله لا يريدون إلا ما يريد الله كما أن الله لا يريد إلا ما يريدون فمن هذه الجهة نسب الخيرات الى نفسه لأنه أولى بها منهم .

وأما الجهة المنسوبة إلى العبد يعني إلى نفسه فانها لا زآلت مبعدة عن الحق وكلما بعدت عن الحق ازداد ظلمها فالشر الصادر عنهم إنما

يصدر عن جهة النفس المقتضية للشر فكان نسبة الشر الى النفس أولى وهذا معنى ما ورد في الحديث القدسي (يا ابن آدم انا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني) .

ولذلك قال سيد الساجدين عليه السلام في الدعاء : (خيرك إلينا نازل وشرنا إليك صاعد) ، فنسب الخير إليه والشر الى نفسه ولنمثل لك مثالاً تعرف حقيقة الأمر ولا قوة إلا بالله .

فانظر الى الجدار الواقع عليه نور الشمس فجهته المقبلة الى الشمس تريها مستنيرة نورانية وجهته المدبرة عنها مظلمة كدرة فلولا الشمس لم يوجد النور ولا الظل ولولا الجدار لما ظهر النور ولما وجدت الظلمة . فهما وجدتا من الجدار بالشمس، فالشمس أولى بالنور من الجدار لأن النور منسوب الى الشمس وهو من الشمس والجدار أولى بالظلمة لأنها منسوبة الى الجدار وهي من الجدار ، لأن الشمس ليس لها ظلمة فليس للشمس ظل وان لم يوجد النور والظل إلا بالشمس من الجدار فتفطن .

المخزن السادس

في بيان ترقيات النفس وكونها متحركة الى المبدء وأن جميع الأشياء متحركة إلى مباديها

وفيه جواهر

الأول

اعلم أن العبد إنما ينال درجة القرب بالطاعة حتى يظهر له سر المحبة التي هي سر الايجاد وذلك لا يظهر الا بعد كشف الحجب المانعة عن مشاهدة المحبوب وتلك الحجب ثمانية حجاب الأعراض والألوان ، وحجاب الجسم ، وحجاب المثال ، وحجاب المادة ، وحجاب الطبيعة ، وحجاب النفس وحجاب الرقائق وحجاب العقل ، فاذا خرقت تلك الحجب فقد وقف السالك في مقام المحبة الحقيقية الحقية فيشاهد المحبوب بما ظهر له به مع قطع النظر عن كونه هو بلا إشارة فيظهر له معنى : ﴿ **اعرفوا الله بالله** ﴾ ، فيعرفه به يعني بظهوره له به لأن معرفة الذات بذاتها غير ممكن للممكن فان المعرفة فرع الاحاطة وهو محيط ولا يحاط وهذه المعرفة إنما تحصل لظهوره بنفس ظهوره الظاهر له به فيستدل بالمحبوب على المحبوب فيشاهد المحبوب بنفس المحبوب الظاهرله به .

ما لمجنون عامر بهواه * غير شكوى البعاد والاغتراب

وأنا ضده فان حبيبي * في فؤادي فلم أزل في اقترابي

فحبيبي منّي وفيّ وعندي * فلماذا أقول ما بي وما بي

فيشاهد المحب جمال محبوبه مع قطع النظر عن كونه محباً ولا محبوباً ، لأن المحبة لا تلاحظ هناك قال الصادق عليه السلام : (المحبة حجاب بين المحب والمحبوب) ، فاذا وقف السالك في هذا المقام فقد بلغ مقام المعرفة التي خلق لأجلها فيعرف الله بالله ان الله أجل أن يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به .

قال سيد الساجدين عليه السلام : (بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك ولولا أنت لم أدر ما أنت) .

وقال سيد الشهداء عليه السلام : (إلهي ترددي في الآثار يوجب بعد المزار فاجذبني بجذبة توصلني إليك ، كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك ؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك ؟ عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً) وظهوره له به على حد قول الشاعر :

إذا رام عاشقها نظرة * ولم يستطعها فمن لطفها

أعارته طرفاً رآها به * فكان البصير بها طرفها

وليس لهذا الظهور الذي هو حقيقة العبد غاية ولا نهاية لأنه مقام المحبة التي قال في الحديث القدسي : (ليس لمحبتي غاية ولا نهاية) ، فلم يزل يترقى من مقام إلى مقام في مقامات المحبة إلى مالا نهاية له لأن

المحبة لا نهاية لها كما أنه لا بداية لها فما ليس له أول ليس له آخر لأن الأوليّة والآخرية متضائفان فيستلزم وجود أحدهما وجود الآخر وإلا لزم وجود أحد المتضائفين دون الآخر ولأن الإولية والآخرية من الحدود المميزة وليس هناك حد وإلا لكان محدوداً لم يعرف به الواجب سبحانه لأن الواجب ليس بمحدود والمحدود لا يدرك إلا ما هو محدود لما عرفت من وجود المناسبة بين المدرك والمدرك .

والمدرك الغير المحدود ليس هو ذات الواجب لأنها لا تكون متعلقة الادراك بل هو آيته وصفته التي لا فرق بينه وبينها في التعريف والتعرف لا في الحقيقة والذات كالحديدة المحماة بالنار ولله المثل الأعلى فانها ليست عين النار بل النار أظهرت منها آثارها حيث أفنت نفسها بوجود النار فظهرت منها آثار النار ولذلك قال في الحديث القدسي :

(يا بن آدم أطعني أجعلك مثلي أنا أقول للشيء كن فيكون وأنت تقول للشيء كن فيكون) ، وذلك على حد ما ظهر له به فأجرى فعله على يديه كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (ألقى في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله) .

فانظر الى الصورة في المرآت بالنسبة الى المقابل فان الصورة لما كانت حاكية عن المقابل بقدر قابليتها أتحدت مع المقابل في التعريف والتعرف لأنك متى تريها تقول هذا زيد لأنه إنما ظهر لك بالمرآة وأما في الحقيقة والذات فهما متغايران أحدهما صفة والآخر موصوف وكل صفة تشهد على أنها غير الموصوف لكن يوجب المناسبة والاتحاد في التعريف والتعرف بينهما .

ولذلك قال النحاة بوجوب المطابقة بينهما في التذكير والتأنيث

والتنكير والتعريف والمفرد والتثنية والجمع والرفع والنصب والجر هذا بحسب اللفظ .

ولما كان اللفظ على طبق المعنى وجب المطابقة أيضاً بحسب المعنى ، فاللفظ علامة المعنى وما مثلنا به لك إنما هو مثال تقريبي لا تحقيقي حتى يلزم المشابهة . فيلزم حدوث الواجب سبحانه لأن شبيه الحادث حادث وليس له سبحانه صورة حتى يقال إن الآية مطابقة لصورته لأنه تعالى عن الصورة والتخطيط والتحديد ، فذلك المقام ليس هو الرب أعني ذاته كما عرفت ولا آية الذات لأن الذات لا آية لها لئلا يشابه المخلوق وذلك علامة الحدوث كما قلنا ، بل إنما حقيقة ذلك المقام أية صفات فعله الموجدة بفعله فافهم .

الثـــــاني

اعلم أن الأشياء دقيقها وجليلها جواهرها وأعراضها مجردها وماديها كلها متحركة الى جانب المبدء الفياض فكل شيء لم يزل متحركاً بلا انقطاع حتى الجمادات قال تعالى : ﴿**وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب**﴾ ، لكن الحركة تختلف بحسب الاستقامة والاعوجاج بمعنى أن المتحرك إنما يتحرك الى المبدء بما ما ظهر له به إنما هو بقدر مرآت قابليته فمن اعوجت مرآت قابليته ظهر ذلك الظهور بحسب تلك المرآت معوجاً غير مستقيم فتكون حركته معوجة كحركة الكفار مثلاً وتلك الحركة تؤول إلى السجين بحسب الاعوجاج فيستمد ذلك المتحرك من المبدء بالسجين وذلك لعدم دخوله من الباب الذي أمره الله بالدخول منه وهو يحسب أنه متحرك الى الحق وهم يحسبون أنهم

يحسنون صنعاً وان كان بما اقتضى وجوده الذاتي يميل الى الحق لكن لما انصبغت جهة وجوده بصبغ ماهيته لم تظهر تلك الحركة المقبلة الى الحق .

وبالجملة فكل شيء مما يرى ومما لا يرى سائر أزلاً وأبداً إلى مبدئه إما مستقيماً وأما معوجاً ومنكوساً لأن الحركة جهة الاستمداد فلو فرض انقطاعه لعدم وجوده فالشيء إنما هو شيء بالمدد الجديد ، ولذلك قال تعالى : ﴿ **افعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد** ﴾ .

لا يقال إن الأشياء لا تحتاج في البقاء إلى المدد الجديد بل إنما تحتاج الى حافظ لها والحافظ أعني العلة المبقية غير العلة الموجدة . لأنا نقول إن اللّه سبحانه أوجد الخلق بفعله ويبقيهم أيضاً بفعله فالفعل هو العلة الموجدة والمبقية أيضاً لأنها علة الايجاد والإبقاء ، سلمنا ولكن الممكن من شأنه الفقر والاحتياج فان الامكان علة الاحتياج ولو فرض عدم احتياج الممكن الى الواجب في جهة من جهاته في وجوده وبقائه للزم استقلاله وغناه وذلك يقتضي وجوبه لأن الممكن لو ساوى الواجب في شيء لجازان يساوي في جميع الأشياء .

وبالجملة فاذا لم يكن محتاجاً الى العلة الموجودة آنا فانا للزم استغنائه في وجوده فيكون مستقلاً واجباً (وهف) . فصح انه لا يكون الا بالمدد الجديد في الوجود والبقاء فالممكن الفقير المحتاج يتجدد وجوده وبقائه باستمداده في كل آن فلو انقطع الاستمداد إنقطع الوجود والبقاء . وإذا اردت أن تعرف حقيقة المرام فتفطن في حقيقة هذا الكلام .

وهو ان الواجب سبحانه لم يكن زمانياً حتى تطرى عليه الاحوال

لأن الزمان خلق بفعله فلا يجري عليه المضي والحال والاستقبال لأنه هو اجراه ولا يجري عليه ما هو اجراه ، فاذا لم يكن زمانياً لا يصدق عليه المضي حتى يقال خلق وفرغ من الخلق ولا الاستقبال حتى يقال انه لم يخلق وسيخلق . وانما قولنا خلق ويخلق انما هو في التعبير وقولنا خلق هو بمعنى يخلق كما انه يخلق انما هو بمعنى خلق .

فنقول جف القلم بما عند الله ونقول ايضاً انه طري فالطراوة عين الجفاف في هذا المقام فجف القلم بما هو كائن وكل يوم هو في شأن ولا يشغله عن شأن . وبالجملة هو يخلق دائماً وهذه الديمومية هي بمعنى الحال ولكن ليس هناك حال .

تعرضت عن قولي بليلى وتارة ❋ بهند فلا ليلى عنيت ولا هنداً

فسميتها ليلى وسميت دارها ❋ بنجد فلا ليلى اردت ولا نجدا

والحاصل ان الممكن لا يستغني عن الواجب في حال من الاحوال فيمده الفياض بقدر استمداده بحسب استعداده وهذا الاستمداد هو حركته الى جانب المبدء فلا شيء الا وهو متحرك اليه والمحرك والمتحرك والحركة والمتحرك اليه ليس هو ذات الواجب بل انما المتحرك اليه هو ظهوره له به على نحو ما عرفت(انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك) في الملك ولنعم ما قيل :

قد ظلت النقطة في الدائرة ❋ ولم تزل في ذاتها حائرة

محجوبة الادراك عنها بها ❋ منها لها جارحة ناظرة

الثـالـــث

لما اتقنت هذه القاعدة عرفت انه سبحانه لم يزل يفيض على الخلق وان الخلق لم يزالوا متجددين فيكسرون ويصاغون آنا فانا وقولي لم يزل اردت في التعبير لا ان المقصود ان هذه الصفة من الصفات الذاتية حتى تكون لم تزل ونحن قلنا سابقاً ان صفات الافعال كلها في رتبة الحدوث وليست في رتبة الواجب والتعبير عن الاضافة بلم يزل انما هو في رتبة الامكان والاشارة الى ان هذا الامكان لا ابتداء له ولا انتهاء له فهو بحر سيال يسيل ويجري من فوارة القدر على قدر ما شاء اللّه ان تجري فيمتلى اودية القوابل بحسب استعدادها قال تعالى : (وانزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها) فالسماء في الباطن هو المشية والماء هو حقيقة الافاضة والاودية هي القوابل المستعدة . وبالجملة فلا اشكال في هذا وإنما الاشكال في ان المتجدد ما هو ؟ فاختلف اهل النظر في ذلك بعدما غمضوا اعينهم عن طريق الحق بمتابعة الائمة عليهم السلام .

فقال بعضهم ان المتجدد هو الصورة وبعضهم انه هو المادة وهذا كما ترى خلاف مادلت عليه الادلة لانا اثبتنا ان الممكن من حيث هو ممكن محتاج الى المدد بكل ماله وبه ومنه وإليه فالمادة والصورة كلتاهما ومالهما وبهما ومنهما وإليهما كلها متجددة آنا فانا لعدم الاستغناء كما عرفت لكن القائلين بالمدد ايضاً اختلفوا ، فالجمهور على ان المدد سيال كالنهر الجاري والنار المشتعل بالدهن والفتيلة قالوا ويظهر هذا المعنى في الماء الجاري فإنه في كل آن يدخل قطعة في النهر ويتشكل بشكل ما يحاذيه من النهر ثم يذهب ويدخل أخرى مع أنهما يرى واحداً بالتشخص دائماً وفي النار المشتعل بالدهن والفتيلة فانه في كل آن يدخل منها شيء

في تلك النارية ويتصف بصفة النورية ثم تذهب تلك الصورة بصيرورتها هواء وهذا كما ترى ليس بناش عن التحقيق لأنه هو القول بعدم عود الذاهب والقول بعدم عود الذاهب يستلزم عدم القول بالمعاد فان المعاد عبارة عن عود الذاهب فيستلزم عدم القول بالمعاد . أو القول بعدم إثابة المطيع وعقوبة العاصي على تقدير تجدد المادة أو الصورة وهذا هو الظلم وتعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً .

فالحق هو إن يقال أن العائد هو نفس الذاهب لأن الحق سبحانه يمد الشيء بالشيء لا بغيره ، فيقال مثاله النهر المستدير فإنه كلما ذهب جزء من الماء عاد إليه ثانياً فيرجع ما يذهب فيتجدد الشخص آنا فانا على نحو ما قلنا .

فالخزائن الإلهية لا تغيض بل تزداد وتفيض ويفيض منها ويرجع إليها فيفيض الحق الخلق بنفس الخلق فبدؤ أمر الخلق من الخلق وكذلك رجوعهم فيظهر معنى قوله (يا من استوى برحمانيته على العرش فصار العرش غيباً في رحمانيته كما أن العوالم صارت غيباً في عرشه محقت الآثار بالآثار ومحوت الأغيار بمحيطات أفلاك الأنوار) .

المخزن السابع
في المعاد وما يتعلق به

وفيه جواهر

الأول

اعلم أن الموت عبارة عن انقطاع تعلق النفس الحيوانية عن الجسم وسبب افتراقها تخلل الأجزاء والآلات الجسمانية كما صرح بذلك الطبيعيون والأطباء وقد صرح بذلك مولانا أمير المؤمنين (ع) في حديث الأعرابي المتقدم قال : وسبب فراقها تخلل الآلات الجسمانية وليس ذلك بواسطة ازدياد تجوهر النفس كما ذهب إليه بعض وقال ما معناه إن النفس لما كانت متحركة الى المبدء ومتجددة آنا فأنا تزداد تجوهراً وقوة بحيث يرتفع نسبة الاتصال بينها وبين الجسم لأن الجسم من الماديات والنفس من المجردات وكلما ازداد تجرهره بواسطة الحركات الجوهرية مالت الى البساطة الذاتية لها ولا نسبة بين البسيط المجرد وبين الجسم (هي) وهذا كما ترى ليس بصحيح .

أما أولاً فلأنا اثبتنا أن جميع الأشياء مجردها وماديها كلها متحركة إلى المبدء فكما أن النفس تزداد قوة وتجوهراً بواسطة الحركات كذلك الجسم يزداد تجوهراً وقوة بواسطة الحركات لأن الدليل إنما دل على أن اشتداد الجوهرية إنما هو بواسطة الحركة والكسر والصوغ ، وقد عرفت أيضاً أن الجسم له الحركة والكسر والصوغ فيزداد قوة وكمالاً فلا

ترتفع النسبة بينهما بوجه من الوجوه .

وأما ثانياً فلان القول بذلك يستلزم القول بالمعاد النفساني خاصة وأن الجسم لا يعود لاشتداد تجوهر النفس فاذا انقطع تعلقها عن البدن في هذه الدنيا لتجوهرها فبالحري أن لا يتعلق في النشأة الأخروية بالجسم لكون التجوهر هناك أشد .

لا يقال إن الجسم أيضاً يترقى فيكون مناسباً للنفس فيعود الجسم وتتعلق به النفس . لأنا نقول هذا هو الذي نحن نقول به وهذا القول يستدعي كون انقطاع تعلق النفس بواسطة تخلل الآلات الجسمانية لا بزيادة تجوهر النفس وصفائها .

الثـــانـــي

لا يموت أحد إلا ويحضر عنده رسول اللّه (ص) وأمير المؤمنين (ع) وسائر الأئمة (ع) والمؤمنون يشاهدونهم وكذا الكفار فيظهرون للمؤمن بأحسن صورة وللكافر باهيب هيئة وذلك لأنهم عليهم السلام إنما يظهرون للخلق بحسب استعدادهم ومرآت قابلياتهم ، ولعل بعض القاصرين ينكر ذلك ويقول إن الجسم الواحد الشخصي يستحيل أن يكون في آن واحد في أمكنة متعددة هذا على أن المرئي هو أجسامهم الأصلية ، وأما على القول بأنهم يحضرون بأرواحهم لا بأجسامهم فهو بمعزل عن الصواب لأن البصر آلة جسمية فلا يدرك إلا ما هو جسم لوجوب المناسبة بين المدرك والمدرك فلا يرى أرواحهم .

فعلى هذا يجب أن لا يرى أحد منهم بجسمه ولا بروحه ، فنقول ولا

قوة إلا بالله ان المرئي هوأجسامهم لا أرواحهم لأن الآلة الجسمية لا تدرك الروح وأجسامهم عليهم السلام لم يتعدد في ذلك الآن بحسب الأمكنة فهم (ع) في مكانهم ويرى كل أحدانهم عنده ، مثاله الشمس هي في الفلك الرابع ولم تتحرك من مكانها وليست هي بمتعددة ولكن كل من يرى يريها عنده ، فكذلك هم عليهم السلام في مكانهم ويريهم كل أحد وهذا كلام ظاهري .

وأما الحقيقي فهو أن جسمهم «ع» لما كان علة الكون ، والأرواح والأجساد كان أقرب الى الأجسام من نفسها لأن العلة أقرب الى المعلول من نفس المعلول ، فالمعلول يرى العلة بما ظهرت له به ، ولعلك تقول وعلى هذا يجب أن يرى أجسامهم في جميع الأزمان والأوقات من دون مانع لأن العلة لو كانت قريبة من المعلول لم يحجب شيء عن إدراكه لها ولو كان الأمر كذلك لشاهدهم جميع ما في الوجود في كل آن .

فأقول إن الأمر كذلك إلا أن أعينهم في غطاء عن مشاهدتهم فلا يرونهم إلا بعد كشف الغطاء المانعة عن الإدراك فعند الموت لما تكشف الحجب يرونهم إما بأحسن صورة أو بأهيب هيئة على قدر استعداداتهم ممن محض الإيمان محضاً أو ممن محض الكفر محضاً ولا يريهم المستضعف لعدم إدراكه وشعره .

الثالث

إن الميت إذا مات وقبر في حفرته ورجع المشيعون للجنازة رجعت روحه الى بدنه فتدخل في جسده الى حدّ صدره فيجلس في قبره فيحضر الأئمة عليهم السلام ثم يحضر الملكان أما منكر ونكير وإما

مبشر وبشير ، فيسألانه عن ربه وعن مذهبه وعن نبيه وعن كتابه وعن أئمته ، فإن كان ممن محض الايمان قرره الأئمة «ع» على حسب إقراره ، وإن كان ممن محض الكفر فهو أيضاً كذلك يعني يقرره على حسب ما يعتقد فبعد ذلك قبره أما حفرة من حفر النيران وإما روضة من رياض الجنان ، وأما المستضعف فيلهى عنه حتى تقوم الساعة فيكلف فان أجاب فيدخل حضائر الجنان وإلا فهوفي حضائر النيران ، ثم بعد ذلك ينقطع تعلق الروح عنه فتخرج في الجسم المثالي الكامن في هذا البدن فأما الى جنان البرزخ أو إلى نيرانه ، والدليل على وجود هذا العالم مضافاً إلى الكتاب والسنة مشاهدة أرباب الشهود والعيان وقد أثبتوا وجود عالم مقداري على طبق هذا العالم له سموات وأرضون وعناصر ومواليد فذلك العالم هو بعينه على طبق هذا العالم مشتمل على جميع ما في هذا العالم مع زيادة في السعة وقوة تجوهر أشد من قوة تجوهر الجسم بسبعين مرتبة فشدة آلامهم أقوى ونعيمهم كذلك وأيضاً الدليل على وجود هذا العالم أن المكلف لما كان له مراتب عديدة ظاهرة وباطنة وبرزخ بينهما وما يصدر عنه إنما يصدر عنه برتبة من مراتبه .

فربما يصدر عنه أمر بواسطة اللطخ والخلط العرضيين له بحسب الظاهر خاصة ، وربما يصدر عنه بحسب الظاهر ويتسرى الى البرزخ فيصدر عن برزخيته أيضاً وربما يصدر عنه بحسب ظاهره وباطنه وبرزخه ، ولما كان لكل عمل من أعماله الصادرة عنه ثواب أو عقاب في أزائه وجب أن يثاب أو يعاقب كل مرتبة من مراتبه بحسب عالمه فظاهره يثاب ويعاقب في الدنيا بحسب اعتوار الحالات وما هو من البرزخ ما بين الباطن والظاهر يعني بين النفس والجسم فيثاب أو يعاقب في رتبة عالمه وما يصدر عنه بحسب الباطن فهو يؤاخذه في القيامة وتفصيل هذا

الكلام يؤل الى أطناب في المقال وقد ذكرنا ذلك في شرحنا على (حيوة الأرواح) .

وبالجملة فحيث ثبت وجود برزخ بين النفس والجسم بحيث لا يكون في التجرد كالنفس ولا في الكثافة كالجسم وجب القول بذهاب الروح الى ذلك العالم ليثاب أو يعاقب لأنه دار جزاء للأعمال الصادرة عن الأشخاص بحسب برازخهم لأنه أعلى من عالم الجسم فانه واقع بين النفس والجسم وبرزخ بينهما فافهم .

الرابـــــع

اعلم ان النفس لما تذهب بجسمها المثالي الى البرزخ يبقى بدن المكلف في حفرته فيفنى جميع عوارضه الدنياوية اللاحقة له إلا طينته التي خلق منها فأنها تبقى مستديرة في القبر متفككة الأجزاء .

ومعنى استدارتها هو كون أجزاء الرأس في مقام الرأس وأجزاء الرقبة في مقام الرقبة وأجزاء الصدر في رتبته وهكذا جميع أجزائه وجزئياته إلا أنه متفكك الأجزاء وأما الغرائب فانها تزول وتلحق الى أصولها فتبقى المادة الجسمية في القبر مستديرة ولعلك تقول إنك قررت فيما سبق أن المثال هو تحت عالم المواد وتقول هنا أن النفس تذهب بالجسم المثالي وتبقى المادة الجسمانية في القبر وبمقتضى ما قررت سابقاً يجب أن لا تبقى المادة في القبر لأنها فوق عالم المثال ، فأقول ولا قوة إلا باللّه .

نعم عالم المواد كما قررت فوق عالم المثال الا ان المقصود هو المادة

الغير المتصلة بالمثال المتحصلة من اقترانهما الجسم وليس المادة التي تبقى هي تلك المادة الغير المتصلة بالمثال بل انما هي المادة المقترنة به والمادة المقترنة رتبتها تحت رتبة المثال لأنا نريد من المادة هو الجسم المركب من المادة والصورة والمركب رتبته بعد الاجزاء لتقدم الاجزاء على المركب وترتب الاجزاء بعضها مع بعض في القوة والضعف او في الرتبة بحسب العلو والسفل لا يقتضي كون المركب اعلى من ذلك الجزء السافل بل يجب تأخره عن ذلك الجزء وجوباً لأنه متقوم به وتابع له فالجسم يبقى في القبر ويذهب مثاله مع النفس وهذا المثال رتبته أعلى من المادة الجسمية اى المادة المقترنة بالمثال وليس هذا المثال من سنخ الاشباح التي تتراى في المرايا لأن هذه الاشباح هي ظل الاجسام ورتبتها تحت الاجسام وهذا المثال مقدم على الاجسام وله مادة نورية ولكن بسبب انغمار تلك المادة النورية في المثال الشبحية وكونه على هيئة النفس سميناه مثالا ، فهذا المثال هو ظل النفس كما ان الاشباح التي ترى بهذه الابصار ظل الجسم واهل هذا العالم جواهر مستقلة وذوات متأصلة ينصرون القائم عجل اللّه فرجه كما في روايات جابلقا وجابرسا وهما مدينتان واقعتان في هذا العالم احديهما في الغرب وتسمى جابلقا والاخرى في الشرق وتسمى بجابرسا .

وبالجملة عالم المثال هو برزخ بين النفس والجسم وهو تنزل المادة ولكن للمادة مراتب ولها حالات قبل اقترانها بالصورة الجسمية وتعينها بها وبعد اقترانها فالمثال اذا قلنا من تنزلات المادة نعني بالمادة قبل اقترانها بالصورة الجسمية وتعينها بها واما بعد الاقتران والتعين فلا يكون المثال من تنزلاتها بل هذه المادة المقترنة هي من تنزلات المثال ولأجل ذلك تبقى هذه المادة في القبر مستديرة وتخرج الروح بالبدن

المثالي فيبقى في هذا العالم متنعما الى نفخة الصعق فلما يأمر اللّه اسرافيل بنفخة الصعق تنجذب الارواح والنفوس والعقول الى مراكزها فيتفكك جميع الاجزاء وجميع الاشياء فلا يبقى حينئذ حس ولا محسوس ولا يبقى الا وجه اللّه فهو لم يهلك وهو قوله تعالى : « كل شيء هالك الا وجهه » وهذا الوجه هو الأئمة الاثنى عشر والنبي وفاطمة الزهراء (ع) كما في الروايات المتظافرة المتكاثرة فيخاطب اللّه جميع السموات والارضين فيقول لمن الملك اليوم ؟فليس احد يجيبه فيقول للّه الواحد القهار . وقد ورد عن أئمتنا عليهم السلام :« نحن السائلون ونحن المجيبون » وذلك لأنهم لسان اللّه .

وبالجملة فتبقى الارواح والنفوس متفككة الاجزاء مدة اربعمائة سنة كما ورد فعند ذلك تزول الاوساخ والاعراض البرزخية اللاحقة للمثال فيأمر اللّه سبحانه اسرافيل فينفخ في الصور نفخة البعث فالنفخة الاولى نفخة الجذب والثانية نفخة الدفع .

الخامس

اعلم ان الصور قرن من نور يلتقمه اسرافيل وفيه ثقب متعددة كل ثقبة مكان روح فلما ينفخ فيه ينجذب كل روح الى ثقبته وله طرفان طرف يلي السماء وطرف يلي الارض فبطرفه الذي يلي السموات يجذب الارواح السماوية وبالذي يلي الارض يجذب الارواح الارضية السفلية وهو على هيئة القلب الصنوبري لأنه قلب العالم الكبير .

فعن سيد الساجدين زين العابدين عليه السلام لما سئله سائل عن النفختين كم بينهما قال ما شاء اللّه فقيل له فأخبرني يا بن رسول اللّه

كيف ينفخ فيه ؟فقال : اما النفخة الاولى فأن اللّه يأمر اسرافيل فيهبط الى الارض ومعه الصور الى ان قال «ع» فأذا رأت الملائكة اسرافيل وقد هبط الى الارض ومعه الصور قالوا قد اذن اللّه في موت اهل الارض وفي موت اهل السماء قال: فيهبط اسرافيل بحظيرة بيت المقدس وهو مستقبل الكعبة فاذا رأوه اهل الارض قالوا قد اذن اللّه في موت اهل الارض قال فينفخ فيه نفخة فيخرج الصوت من الطرف الذي يلي الارض فلا يبقى في الارض ذو روح الا صعق ومات ويخرج الصوت من الطرف الذي يلي السماء فلا يبقى ذو روح في السموات الا صعق ومات الا اسرافيل فيمكث في ذلك ما شاء اللّه . قال : فيقول اللّه لأسرافيل يا اسرافيل مت فيموت اسرافيل فيمكثون في ذلك ما شاء اللّه ثم يأمر السموات فتمور ويأمر الجبال فتسير وهو قوله :« يوم تمور السماء موراً وتسير الجبال سيراً » يعنى تنسبط وتبدل الارض غير الارض يعنى بأرض لم تكتسب عليها الذنوب بارزة ليس عليها جبال ولا نبات كمادحيها اول مرة ويعيد عرشه على الماء كما كان اول مرة مستقلا بعظمته وقدرته قال فعند ذلك ينادي الجبار بصوت من قبله جهوري يسمع أقطار السموات والأرضين لمن الملك اليوم ؟ فلا يجيبه مجيب ، فعند ذلك يقول الجبار عز وجل مجيباً لنفسه : لله الواحد القهار وأنا قهرت الخلائق كلهم وأمتهم إني أنا الله لا إله إلا أنا وحدي لا شريك لي ولا وزير وأنا خلقت الخلق بيدي وأنا أمتهم بمشيتي وأنا أحييهم بقدرتي قال : فينفخ الجبار نفخة أخرى في الصور فيخرج الصوت من أحد الطرفين الذي يلي السموات فلا يبقى في السموات أحد إلا حبي وقام كما كان ويعود حملة العرش ويحضر الجنة والنار ويحشر الخلائق للحساب قال الراوي : فرأيت علي بن الحسين عليهما السلام يبكي عند ذلك بكاءاً شديداً ، انتهى وليس ما في هذه الرواية منافياً لما ذكرناه سابقاً

من أنهم «ع» قالوا : (نحن السائلون ونحن المجيبون) ، لأن الله سبحانه هو الذي يتكلم بلسان أوليائه فلسان أوليائه محل ظهور كلامه كما كانت الشجرة محلاً لكلامه .

وقوله عليه السلام فينفخ فيه الجبار يريد أن يحيي إسرافيل فينفخ فيه إسرافيل لا أن ذاته يقترن بالصور فينفخ فيه ، وأما انتساب النفخ الى نفسه فلأجل ان الملائكة لما كانوا منغمرين في إرادته بحيث لم يكن لهم إرادة إلا إرادته نسب فعلهم الى نفسه كما في قبض الأرواح قال تعالى : ﴿ **الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها** ﴾ ، فنسب الفعل الى نفسه وقال أيضاً : ﴿ **قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم** ﴾ .

السادس

اعلم أنه لما ينفخ في الصور يتفكك جميع أجزاء العالم لتزول عنه الغرائب والأوساخ التي لحقته في البرزخ والدنيا فاذا أزيلت عنه الغرائب ظهرت صافية نقية خالية عن الكدورات فأرض المحشر هي هذه الأرض التي في دار الدنيا بعينها إلا أنها لما لم تكن عارية عن الأوساخ لم تظهر بلطافتها وكذلك أرض الجنان بمعنى أن الجنان هو بعينه هذا العالم يعني مستجن في غيب هذا العالم استجنان البلور في الحجر والذهب في سائر الفلزات فلحقه هذه الكثافات كما لحق الذهب هذه العوارض النحاسية والحديدية فانطوى في هذه الكثافات ولم ينبسط على ما هي عليه من الانبساط والسعة فاذا أزيلت هذه الأوساخ ظهر إنبساطها وسعتها .

فإذا أتقنت هذه القاعدة ارتفعت عنك الشبهة المعروفة التي أوردها

منكروا المعاد من أن الأرض مقدار ممسوح يسع جميع الخلائق للحساب.

أيضاً الشبهة التي أوردوها بأن الذي ثبت من ضرورة الدين أنَّ الجنة والنار الآن موجودتان فمكانهما في أي جزء ؟من العالم مع أن الجنة على ما قال اللّه عرضها كعرض السماء والأرض وليس الجسم خارجاً عن هذا العالم فيجب على هذا القول بعدم وجود الجنة والنار .

وبالجملة ان الجنة والنار ليستا بخارجتين عن هذا العالم وهما مستجنتان في غيب هذا العالم .

فأرض المحشر هي بعينها هذه الأرض وهي غيرها فهي هي بحسب المادة وهي غيرها بحسب الصورة المتغيرة التي تغيرت كما أن الانسان الذي يعاد هو بعينه الذي كان في الدنيا بلا زيادة ونقصان إلا أنه تذهب عنه الكثافات العارضية التي عرضته في البرزخ والدنيا فلما تظهر بلطافتها تتفسخ بحيث تسع جميع الخلائق فعند ذلك يحشر الناس ووضع الكتاب وجيء بالنبيين فيحاسبون ويحاسبهم اللّه بوليه ووليه يحاسبهم بهم وهو قوله تعالىٰ : ﴿ **كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً** ﴾ ، فكما أنه سبحانه لم يظهر للخلق إلا بهم كذلك لا يحاسبهم إلا بهم وتكون الأرض النقية الصافية غذاء للخلق حتى يفرغون من الحساب لكون الخلق مجوفين لا بد لهم من أكل وشرب كما نطق بذلك الروايات .

السابع

اعلم أنه لما ينفخ في الصور نفخة الدفع تمطر الأرض وتربو وتمخض مخض السقاء فعند ذلك تجتمع الأوصال المتفرقة فتأتي الروح فتلج في البدن المثالي ثم يلج البدن المثالي في الجسد الأصلي الطبيعي المركب من الطبايع الأربع كما كان في دار الدنيا خالياً عن الكدورات والكثافات البرزخية والدنيوية .

وهذا معنى ما ورد في الروايات المستفيضة من أن الخلق يخرجون من الأجداث حفات عراة يعني يعرون عن الغرائب التي تُعبر عنها بالأجزاء الفضلية اللاحقة له لأنها ليست منه بل هي ثوب لبسه الجسم ثم يخلعه .

وحكم هذه الأجزاء الفضلية التي هي الأعراض الدنيوية حكم الحجر الملقى بجنب الانسان وعلى القول بعدم عودها مع الانسان .

نجيب عن شبهة الأكل والمأكول فان الآكل لا يأكل من المأكول إلا أجزائه الفضلية وأما الأجزاء الأصلية التي هي حقيقة جسم المكلف فانها لا تكون غذاء للآكل لأنها فوق هاضمته .

وبالجملة فالذي يعود هو حقيقة جسم المكلف الذي لا يطرى عليه الزيادة والنقصان في كونه هو هو ، فلا يخرجه عما هو عليه عروض العوارض كالطفولية والصبا والمراهقة والشيخوخة .

ولأجل ذلك نقول زيد الشاب هو زيد الشائب ، ونقول إن زيداً إذا استقرض في شبابه شيئاً وغاب مثلاً مدة مديدة حتى كان شايباً ثم رجع يطالب عند مشيبه وهرمه لأنه هو زيد وهذه العوارض إنما عرضت

بواسطة تصادم العناصر لعدم اعتدالها في هذه الدنيا .

وأما في الأخرة فلا تعرضه هذه الكثافات والأحوال لأعتدال الطبايع ، ولذلك لما سئل الحكيم من أن اللّه لِمَ يميت الخلق ؟ قال ليصيغهم صيغة لا تحتمل الكسر . وبالجملة فالخلق يرجعون على ما كانوا عليه قبل تعلقهم بالغرائب فيظهرون حفاة عراة عن جميع الغرائب كما أن الأرض تظهر أيضاً كذلك ، فعند ذلك تنصب الوسيلة التي لها ألف مرقاة من كل مرقاة الى مرقاة حفر الفرس الجواد شهراً وهي ما بين مرقاة زبرجد الى مرقاة لؤلؤ إلى مرقاة ذهب الى مرقاة فضة فهي تنصب لرسول اللّه (ص) فيصعد عليها ،قال رسول اللّه «ص» : واقبل يؤمئذٍ متزراً بربطة من نور على تاج الملك واكليل الكرامة وعلي بن أبي طالب «ع» أمامي وبيده لوائي وهو لواء الحمد مكتوب عليه لا إله إلا اللّه محمد رسول اللّه المفلحون هم الفائزون الحديث .وقال النبي «ص» : يا علي ، إن أول من يدعي به يوم القيامة ، يدعى بك هذا لقرابتك مني ومنزلتك عندي فيدفع إليك لوائي وهو لواء الحمد فتسير به بين السماطين وأن آدم وجميع من خلق اللّه يستظلون بظل لوائى يوم القيامةوطوله مسيرة ألف سنة سنانه ياقوتة حمراء قصبه فضة بيضاء زجه زبرجدة خضراء له ثلاث ذوائب من نور ذؤابة في المشرق وذؤابة في المغرب وذؤابة في وسط الدنيا مكتوب عليها ثلاثة أسطر : الأول بسم اللّه الرحمن الرحيم ، والآخر الحمد للّه ربّ العالمين ، والثالث لا إله إلا اللّه محمد رسول اللّه ، طول كل سطر مسيرة ألف سنة وعرضه مسيرة ألف سنة ، فتسير باللواء والحسن عن يمينك والحسين عن يسارك ، الحديث .

فهم عليهم السلام يحكمون بين الخلق بأمر اللّه ، فهم أولياء الحساب وإليهم الإياب لا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه ولا يدخل

النار إلا من أنكرهم وأنكروه ، فعلي عليه السلام قسيم الجنة والنار ، يقول للنار : (خذي هذا وذري هذا) كما تواترت الروايات من الخاصة والعامة حشرنا الله مع محمد وآله الطاهرين عليهم السلام .

الثامن

اعلم أن المكلف يأتي يوم القيامة ومعه جميع شؤناته واطواره وتطوراته وأفعاله وأعماله الصادرة عنه في الدنيا وأنه يجازى بعمله ، فليس له جزاء إلا عمله فلا يظلم ربك أحداً ، فعند ذلك يضع الله الميزان ، قال الله تعالىٰ : ﴿ **والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون** ﴾ ، وقال تعالىٰ : ﴿ **ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً** ﴾ ، فتوزن الأعمال بميزان العدل وله كفتان لكن الموازين تختلف بحسب مراتب المجردات والماديات .

فلا تصغ الى من يزعم أن الأعمال هي أعراض ليست بقابلة للوزن ، فانه ناشئ عن عدم التدبر في الحقائق الالهية لأن كل شيء مما دخل في ساحة الوجود من المقيدات هو بأعتبار جوهر وباعتبار عرض فهو جوهر بالنسبة الى نفسه ومن تحت رتبته وعرض بالنسبة الى علته ومن هو فوق مرتبته فالمقوم للغير هو الجوهر والمقوم بالغير هو العرض فجميع الأعمال والأفعال كلها جواهر مستقلة وذوات متأصلة وان كانت بالنسبة الى عامله أعراضاً لا تذوت لها إلا به فتظهر في جوهريتها يوم تبلى السرائر ولما لم تتخلص المشاعر والقوى من الأعراض الدنيوية لم تشاهد

تلك الأعمال وإذا كان يوم القيامة فهي تظهر على صور استعدادها فتظهر تجسمها . قال البهائي . تجسم الأعمال في النشأة الأخروية قد ورد في أحاديث متكثرة من طرق المخالف والمؤالف وقد روي اصحابنا عن قيس بن عاصم قال وفدت مع جماعة من بني تميم على النبي(صلى اللّه عليه وآله) فدخلت عليه «ص» وعنده الصلصال بن الدهمس فقلت يا نبي اللّه عظنا موعظة ننتفع بها فإنا قوم نعير في البرية فقال رسول اللّه (صلى اللّه عليه وآله) ، يا قيس إن مع العز ذلاً وإن مع الحياة موتاً وأن مع الدنيا آخرة وإن لكل شيء حسيباً وإن لكل أجل كتاباً وإنه لا بد لك يا قيس من قرين يدفن معك وهو حي وتدفن معه وأنت ميت فإن كان كريماً أكرمك وإن كان لئيماً أسائك . ثم لا يحشر إلا معك ولا تحشر إلا معه ولا تسئل إلا عنه فلا تجعله إلا صالحاً فانه إن صلح أنست به وإن فسد لا تستوحش إلا منه وهو فعلك الخير ، قال بعض أصحاب القلوب إن الحيات والعقارب بل والنيران التي تظهر في القبر والقيامة هي بعينها الأعمال القبيحة والأخلاق الذميمة والعقائد الباطلة ظهرت في هذه النشأة بهذه الصور وتجلببت بهذه الجلابيب كما أن الروح والريحان والحور والثمار هي الأخلاق الزكية والأعمال الصالحة والاعتقادات الحقة التي برزت في هذا العالم بهذا الزي وتسمت بهذا الاسم إذ الحقيقة الواحدة تختلف صورها باختلاف الأماكن فتجلى في كل موطن بحلية .

وقالوا إن الاسم الفاعل في قوله تعالى : ﴿**يستعجلونك بالعذاب وإن جهنم لمحيطة بالكافرين**﴾ ، ليس بمعنى الاستقبال بأن يكون المراد أنها ستحيط بهم في النشأة الأخرى كما ذكره الظاهريون من المفسرين بل هو على حقيقته أي بمعنى الحال فان قبايحهم الخلقية والعملية والاعتقادية محيطة بهم في هذه النشأة وهي بعينها جهنم التي

ستظهر عليهم في النشأة الأخروية بصورة النار وعقاربها وحياتها وقس على ذلك قوله تعالى : ﴿ **الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً** ﴾ . وكذلك قوله تعالى : ﴿ **يوم نجد كل نفس ما عملت من خير محضراً** ﴾ ليس المراد أنها تجد جزائه بل تجده بعينه لكن ظاهراً في جلباب آخر وقوله تعالى : ﴿ **فاليوم لا تظلم نفس شيئاً ولا تجزون إلا ماكنتم تعملون** ﴾ ، ومثل هذه الآيات كثير في القرآن وورد في الاحاديث النبوية ما لا يحصى ، كقوله «ص» : (الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في جوفه نار جهنم) ، وقوله «ص» : (الظلم ظلمات يوم القيامة) ، وقوله «ص» : (الجنة قيعان وغرسها سبحان اللّه وبحمده) إلى غير ذلك من الأحاديث المتكثرة انتهى كلامه أعلى اللّه مقامه .

وبالجملة فالثواب والعقاب عبارة عن اتصال الأعمال بالعاملين فكل يثاب ويعاقب بعمله ، وأنت خبير بأن اشجار الجنة وانهارها ودورها وقصورها كلها أجسام وأودية جهنم ولهبانها ونيرانها وعقاربها كلها أجسام وقد عرفت أنها هي أعمال العاملين التي تتصور في تلك النشأة بتلك الصور وهي الآن في تلك الصور إلا أن المحجوبين لم يشاهدوها . وعلى هذا يصح بل يجب القول بتجسم الأعمال فتوزن فالعمل على الراجح وليس ذلك يحبط الأعمال لأنه لم يجز عندنا ، بل باتصال المرجوح الى مبدئه وهو قوله تعالى : ﴿ **وليحملن أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم** ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **الخبيثات للخبيثين والطيبات للطيبين** ﴾ فافهم .

التاسع

ولعل بعد ما قرع سمعك هذه الحقائق الالهية وما لم تتحمل لأعبائها نقول لو كانت الجنة وما فيها والنار وما فيها هي اعمال المكلف يلزم القول بعدم وجود الجنة والنار الآن بالنسبة الى زيد الذي سيوجد بعد حين لأنه لم يوجد الآن وكذلك أعماله وافعاله والقول بعدم وجود الجنة والنار يخالف عقائد جميع المليين .

فأقول ليس حيث تذهب فانك لم تتفطن بحقيقة الامور فان زيداً الذي سيوجد بعد حين هو موجود مخلوق في حدود زمانه ومكانه ، وان اللّه سبحانه وتعالى لم يفقده من ملكه . وكذلك جميع افعاله وأعماله واحواله، ولكنا لما كنا منغمرين في هذه الزمانيات السفلية ولم نصعد الى مدارج الملكوت العلوية لم نشاهد الاشياء التي لم توجد عندنا ، وأما من صعد الى معالي الملكوت والجبروت فيشاهدهم لأن الازمنة قد طويت عنده فلم يكن إلازمان واحد ويرى كل شيء في زمانه ومكانه كالأئمة عليهم السلام وخاصة مواليهم ، وليس كلما لا يوجد عندنا لم يكن موجداً عند اللّه في ملكه ، فكذلك زيد الذي سيوجد بعد حين هو موجود في حدود ازمنته وامكنته في ملكه سبحانه ، فلم يكن معدوماً الآن عند اللّه وإذا لم يكن معدوماً كان موجوداً وكذلك جميع اعماله فعلى ما قررنا : تعرف ان الجنة والنار موجودتان في ملك اللّه وداخلتان في الوجود.

العاشـــر

لما عرفت ما بينا فقد عرفت ان المكلف يأتي في الموقف ومعه جميع افعاله واعماله واحواله واطواره وتطوراته كل فعل في حدود زمانه ومكانه ، فيتصل جميع الشؤنات بذيها ، وتأتي الاراضي والايام وتشهد للعامل او عليه ، وينطق جميع الاعضاء والجوارح ، فلعل بعض القاصرين يستبعد ذلك ويقول فرضنا ان بقعة من الارض عمل عليها من الطاعات والسيئات اناس كثيرة فاذا كان يوم القيامة وتأتي البقعة فلأى عامل تشهد العامل للطاعات ام لأهل السيئات ؟ فنقول : ان البقعة التي فرضتها لها شؤن كثيرة كل شأن يتعلق بعامل ، فتأتي وتشهد له بشأنها الخاص المتعلق به . وكذلك الايام والشهور والاعوام كما في الروايات المتظافرة المتكاثرة ومشاهدة اهل المكاشفة ، ولا يقال كيف يمكن اتيان جميع الاعمال والافعال فأنها واقعة في حدود الازمنة ، والازمنة كما برهن عليها غير قارة الذات ، فإذا لم تستقر الازمنة لم تستقر الافعال الواقعة لا سيما على القول بأن الزمان من المشخصات فعلى هذا لا تعود الافعال . لأنا نقول ليس الامر على ما تتوهم بأن الزمان غير قار الذات لأنه ناشيء عن عدم معرفة الحقائق فان الازمنة بأسرها قارة الذات لأنها دخلت في ملك اللّه ، وما دخل في ملك اللّه لا يخرج منه بوجه من الوجوه لكنها لم تشاهد بهذه الابصار المحجوبة . ولكنك اذا التفت بخيالك اليها تريها في امكنتها فانك اذا صليت مثلا في الموضع الفلاني في اليوم الفلاني في الساعة الفلانية كلما تلتفت الى ذلك الموضع ترى نفسك مصلياً وهكذا الاعمال الصادرة كلما تلتفت اليها تريها موجودة محفوظة متعلقة بك وترى نفسك عاملة لها عند تعلقها بها، فهي موجودة تظهر في ذلك الموطن الاخروى فيؤتى بالمصلى حين يصلي وبالسارق حين مد يده

الى السـرقـة والزاني حين يزنـى ، وكذلك سـائر الاحـوال فـأنها تـأتـي مع عاملها يوم تبلى السرائر وتكشف الضمائر .

اللهم اسـترنا بسـترك واعف عنا واغفـر لنا وارحـمنا واحشـرنا مع الأئمة الطاهرين .

الحـادي عشـــر

اعلـم انه لما يحـاسب المكلف في يوم القـيـامـة ويفـرغ من الحـسـاب ويجوز الصراط الممدود بين الجنة فإما يدخل الجنة أو النار فيبقى فيها ابد الابد ودهر السرمد ، فأهل الجنان يزداد نعيمهم في كل آن وكذلك اهل النار يزداد عذابهم في كل زمان ولا انقطاع للثواب او العقاب ، فلا تلتفت الى من يزعم ان الكفـار انمـا يؤل امـرهـم الى النـعـيم او انـهـم لـم يزدادوا عذاباً لأنـهم يتعودون على الالام فلم تؤثر بهم ، لأن ذلك خلاف التحقيق فضلاً عن كونه مخالفاً لضرورة الدين ، ، لأنا قد اثبتنا ان الممكن لم يزل يتحرك الى المبدء ويتجدد مدده من سنخه ، ففى كل آن يكسـر ويصـاغ ، وكلما كسر وصيغ ازداد تجوهره وبقاه فيزداد قوة فيقوى التجدد بقوته فيصل اليه بمقدار استعداده . وكلما ازداد استعداده ازداد مدده في القوة والتجوهر فيزداد اهل الجنة نعيمهم ضعف ما كان عندهم في كل آن وكذلك يزداد اليم أهل النار ضعف ما كان عندهم في كل آن بأعتبار اعتوار الآنات الغير المتناهية ، فلم يزل نعيم المطيعين في الازدياد واليم العاصين في الاشتداد ولم يبقوا على حالة واحدة حتى يتعودوا عليها . فهم خالدون ابد الابدين ودهر الداهرين .

واما اهل المعاصي من المؤمنين فإنهم يعذبون مقدار معاصيهم ثم

يؤل امرهم الى النعيم فيخرجون من الجحيم ويدخلون الجنة ولعلك تقول ان المعاصي او الطاعات لا تفنى ولا تزول ولا ينقطع تعلقها عن عاملها فيعذب او يثاب عاملها بها على ما قررت فلزم من ذلك عدم خروج اهل المعاصي من المؤمنين من النار لأن النار هي عمله وعمله لا ينفك عنه .

فأقول ان العمل الصادر عن العامل انما هو على قسمين :

(الاول)

ان يصدر عنه بأقبال قلبه الى ذلك العمل بلا واسطة الخلط واللطخ الحاصل له من معاشرة الخلق .

(الثاني)

والثاني : ان يصدر عنه بواسطة الخلط واللطخ ولم يصدر بأقبال قلبه . فالاول لا ينفك عن العامل ابداً لأنه من مقتضيات استعداده الذاتي . والثاني لابد ان ينفك عنه ويرجع الى اصله لأنه لم يكن من ذاتياته فترجع معاصي المؤمنين ومقتضياتها الى الكفار بحكم رجوع الفرع الى الاصل ، وكذلك قال تعالى :

﴿ **وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم** ﴾ وقال :
﴿ **الخبيثات للخبيثين والطيبات للطيبين** ﴾ فيرجع العمل الى الاصل لأنه احق بذلك فتعود حسنات الكفار الى المؤمنين وسيئات المؤمنين الى الكفار .

واما هذا العذاب والتأليم فأنما هو بمحض كونه متعلقاً له فباعتبار محليته له مادام منسوباً اليه يتألم فلما تنقطع النسبة يرتفع التألم

والتعذيب ، وهذا آخر ما اردت ايراده في هذا المختصر ،

اللهم اجعله لي ذخراً يوم القيامة واجعل عملي خالصاً وارزقني الجنة وثوابها وابعدني من جهنم وعذابها واحشرني مع الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين .

* * * *

بسمه تعالى وله الحمد

يقول الحقير
الفاني حسن بن موسى بن محمد باقر
الحائري الاسكوئي الاحقاقي

لا يخفى انه لما برز من طبع هذه النسخة الثمينة المشحونة بالكلمات المكنونة والدرر النفيسة المخزونة شطر عظيم منها عثرنا على نسخة صحيحة واظن قوياً انها نسخة الاصل في خزانة البيت الرفيع ذي المجد المنيع لفرع الدوحة الأصيلة وسليل السلسلة الجليلة ينابيع الحكمة الإلهية واصول المعارف الحقة الحقيقية مروجي الديانة الاسلامية ومحققى العلوم الدينية الراتع في رياضهم فحول العلماء والشارب من حياضهم اصول الحكماء اعني اللوذعى الالمعي الفاهم ذا الطبع السالم الأغا الميرزا ابو القاسم التبريزي آل حجة الاسلام اطال اللّه بقاه فقابلنا هذا المطبوع بتلك النسخة الشريفة وصححناه بها على التدقيق الامازاغ عنه البصر . وكانت تلك النسخة مطرزة ومزينة بتقريظ عريض وتمجيد بالتفخيم وميض من السيد الاعظم والنور الأقوم عماد الملة والدين ركن الاسلام والمسلمين سناد الاكابر والاعاظم المولى السيد كاظم الرشتي الحائري قدس اللّه تربته الزكية بقلمه وخطه من البدو الى الختم وامضائه وخاتمه . ولدلالته على عظم مقام المصنف وسمو قدر الكتاب تعمدنا طبع سواد التقريظ كي لا يخفى على اولي الألباب وهو هذا :

بسم الله الرحمن الرحيم

لله در المحقق المدقق العالم العامل والفاضل الكامل مجمع الكمالات والفضائل اللوذعي الألمعي ذي الفطرة الصافية والسريرة الزاكية المولى الأولى الحسن الأحسن الولي المؤتمن . مولانا جناب الأخوند الملا حسن احسن الله حاله وفرغ باله وجعل مع الرفيق الأعلى مآله ، حيث اودع من اصداف هذه الكلمات العاليات من لألىء اصول المعارف الحقة اثمنها وأغلاها ، وخزن في مخازن تلك العبارات الكافيات من جوهر الحقائق الالهية اسناها وابهاها اظهر مكنونات اسرار كانت مخزونة في طي إشارات الائمة الأطياب ، وكشف عن مغيبات علوم حفظتها سرائر اولى الافئدة وضمائر اولى الألباب ، واوضح رموز معارف لم يجر ذكرها في كتاب من كتب الاصحاب ، وبين حقائق ودقائق لم تذكر في سؤال ولا جواب ، واتى بعجائب مطالب مانالته ايدي افكار الاولين وابان غرائب مقاصد تعجز عنه احلام الآخرين ، كيف لاوهو ممن ورد بصافي طويته منهلا روياً صافياً جارياً من عين اليمين النازلة من عليين ، وسار بعلوهمته في القرية الظاهرة التي تسير فيها أولياء الله ليالي واياما امنين ، والمدرك العل والنهل من ينبوع جرى من فيض عناية الائمة الطاهرين عليهم سلام الله ابد الابدين ودهر الداهرين ، فامتاز عن امثاله واقرانه بخفيات دقائق علوم خلت عنها زبر السابقين بل اللاحقين ، الا لمن ورد هذا الماء المعين ، الذي حفظه مولانا امير المؤمنين عليه السلام لخاصة المنتجبين من اهل التمكين ، فما عسى ان اقول في مدح كتابه وهو جامع للجواهر الملتقطة من مخازن مغيبات علوم السادة الميامين سلام الله عليهم اجمعين ، المصفاة المنقاة من شبه المشبهين واوهام المخالفين ،

والموزونة بميزانهم والحمد لله رب العلمين ، فجزاه اللّه خير جزاء السابقين ، حيث حفظ ما حمل ورعى ما استحفظ ولم يضيع ما استودع من اسرار الطاهرين صلى اللّه عليهم أجمعين وكتب بيمناه الداثرة :

الفقير الحقير الفاني الجاني كاظم بن قاسم الحسيني الرشتي

في السادس والعشرين من شهر ذي الحجة

الحرام سنة ١٢٤٢ حامداً مصلياً مستغفراً مسلماً .

خاتمه

« عبده الراجى »

محمد كاظم الحسيني

كتاب اللمعات

لمصنفه

حجة الإسلام والمسلمين العلامة الأكبر مولانا

الميرزا حسن المشهور بـ (كوهر)

المتوفي سنة ١٢٦٦هـ

كتاب اللمعات

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين ، وصلّى اللّه على محمد وآله الطاهرين أما بعد : فيقول العبد الأذل الأحقر ابن علي الحسن المشتهر بكوهر :

إن هذه كلمات اقتبستها من أنوار الولاية ومصابيح مشكوة الهداية تنبىء عن دقائق أحوال المبدء والمعاد بأوجز ألفاظ وأبلغ عبارات في أداء المراد وسميتها (بلمعات أنوار الهداية والرشاد) راجياً من اللّه السداد في المبدء والمعاد وعليه الاعتماد أنه ولي هاد .

اللمعة الأولى

في الإشارة الى بيان التوحيد

اعلم يا أخي وفقك اللّه ، التوحيد توحيدان : توحيد الحق ذاته المقدسة وشهادته بوحدانيته ، قال تعالى : ﴿ **شهد اللّه أنه لا إله إلا هو** ﴾ ، وهو مخصوص له سبحانه لا يشاركه فيه أحد غيره ولا يبلغه موجود من الموجودات الامكانية والاعيانية ، فالتوحيد والموحد والموحد شيء واحد لا تعدد فيه لأنه هو هو بلا مغايرة ولا نعلم كيف ذلك إلا أنه سبحانه أخبر عن نفسه في كلامه ، ونقول به ، ولولا كذلك لما عرفنا

توحيده نفسه ونحن في الامكان وهو في الأزل والطريق إليه مسدود والطلب مردود ، وتوحيد الخلق ذاته المقدسة فلما كانت المعرفة بحقيقة ذاته صعبة المنال وعين المحال وخلق الخلق لأجل معرفته قال تعالى : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾ ، أي ليعرفون وقال في الحديث القدسي : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف » .

تجلى بفعله من وراء حجب الأسماء والصفات وظهر بتجليه في مظاهر الجمال والجلال فظهر سبحانه بصفاته لخلقه فعرفوه وأدركوه بصفاته ، فلما تجلى ظهر بكل تجل من تجلياته الفعلية إسم وبكل ظهور إشراق فتجلى لكل نفس من الأنفاس بظهور خاص على حسب ما أثر فيها اسمه سبحانه لأن الأسماء هي المربيات للأنفاس بقدر قابليتها واستعدادها ولذا كانت الطرق إلى اللّه بعدد أنفاس الخلائق ففي كل مظهر ظهر بطور وفي كل قابلية تجلى بظهور .

لأجل ذلك تعددت مراتب التوحيد باختلاف مراتب الموحدين وكلها صفات تعرف الحق للخلق بالخلق ، ولذلك قال بعض أهل المعرفة : توحيد الحق للحق بالحق حق وتوحيد الخلق للحق بالحق خلق فكل من كان في سلسلة الوجود الى الحق أقرب كان توحيده أشرف وان كان القرب والبعد بالنسبة إليه سبحانه منتفياً لأنه تعالى استوى برحمانيته على عرشه فاعطى كل شيء حقه وساق الى كل مخلوق رزقه ، فلا شيء أبعد إليه من شيء ولا شيء أقرب إليه من شيء لعدم تناهيه سبحانه ، والقرب والبعد من صفة المتناهى ، وهو تعالى وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى ، لكن يتحقق القرب والبعد للخلق بالنسبة إليه لأجل التوجه إليه وعدم التوجه ، وتنزلات وجود البعض من البعض في سلسلة الطول

والعرض لكن لكل سلسلة من سلاسل الوجود يجب توحيده سبحانه بما ظهر بمظاهرها وتعرفه كمالاً لأن فعله سبحانه مجمع جميع الصفات الكمالية من الجمالية والجلالية .

فينبغي لكل سلسلة من سلاسل الوجود ان كلما تعرفه كمالا تثبت له سبحانه بنحو أشرف وأبسط من الكمالات الظاهرية والباطنية ولابد أن تعتقد بأن الكمالات التي أدركتها وأثبتها له سبحانه في حقه نقص لكنها مكلفة بذلك التوحيد لا يكلف اللّه نفساً إلا وسعها وهو تعالى منزه عنها حتى أن النملة تزعم أن للّه زبانيتين لأنها عرفتهما كمالاً وأثبتتهما له وهذا في رتبتها توحيد حق صريح لكن بالنسبة إلى الحق في حد ذاته شرك محض .

فيتحقق لذلك الظهور مقامات كثيرة بحسب تنزله من عالم البساطة الى التركيب ومن الإطلاق الى التقييد في مقام الذات وحقيقة الانسانية وصفات أعيان الموجودات لأن كل مرتبة من مراتب الوجود مرآت لذلك الظهور الذي هو حقيقة توحيد الخلق وبها تعرف الحق للخلق بالخلق .

* * * *

اللمعة الثانية

في الاشارة الى بطلان القول بوحدة الوجود

اختلف الحكماء في أن الوجود هل هو واحد أولا ، وذهب الأكثرون الى القول بوحدته واستدلوا بأنه لو لم يكن الوجود واحداً لزمنا القول بالاثنينية وهما أما متماثلان أو متباينان فإن قلنا بالتماثل لزم أن يكون لهما جهة جامعة وتلك الجهة ليست إلا جهة الوحدة وإن قلنا بالتباين لزم أن يكون أحدهما عدماً بحتاً لأنهما واقعان في طرفي النقيض ، فعلى كلا التقديرين يكون الوجود واحداً .

فنقول في الرد عليهم ولا قوة إلا بالله قولهم لولا القول بوحدة الوجود لزمنا القول بالأثنينية وهما أما متماثلان أو متباينان هذا إذا كان الشيئان في صقع واحد حتى تصح المقابلة وهو خلاف المفروض إذ قولنا بتعدد الوجود ما نعني إلا وجود الواجب والممكن ووجود الممكن في رتبة وجود الواجب عدم بحت وليس محض .

وليس للممكن ذكر في الأزل وما للتراب ورب الأرباب ثم ان القول بوحدته مستلزم للقول بأن الأشياء الممكنة الموجودة في الأعيان لا تكون ممكنة بل تكون أما عدماً بحتاً مطلقاً أو واجباً حقاً فلا سبيل الى الأول لأن العدم لا يكون منشئاً للآثار أبداً كيف وقد يترتب على الأشياء أمور كثيرة غير متناهية .

وأما الشق الثاني فإنه مناف لوحدته الحقة مع ظهور الكثرات الموجودة في الأعيان ويلزم منها القول بأن الأشياء كلها هي ذات الله سبحانه وهو كل الأشياء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصيها لزعمهم القول بلزوم التحديد المستلزم للتركيب عند التنزيه ، فأرادوا التفصي عن

هذا الأشكال ، قالوا بأنه كل الأشياء وصرحوا القول بالتشبيه والتنزيه حتى ينتفى التركيب المستلزم للنقص فضلوا وأضلوا ولم يفقهوا بأن تنزيهه سبحانه لا يلزم تحديده المستلزم للتركيب لأن التحديد والتركيب إنما يكون للأشياء في قولك غير هذا وغير هذا يلزم تحديد الغير لا تحديده سبحانه قال مولينا الرضا عليه السلام : (كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه) .

ثم إن القول بأنه كل الأشياء مناف لما أدعوه من القول بوحدة الوجود لأن التكثر ثابت للأشياء ومن ذلك قولهم كل الأشياء والكثرة مناف للوحدة وقال قوم بأن الأشياء كلها هي هو سبحانه من جهة وغيره من جهة أخرى . وعلى هذا يستلزم القول بأن الشيء مركب من الحدوث والقدم والامكان والوجوب فالقديم قديم وحادث والقديم ليس إلا الذات البحت وليس شيء معه في أزله فاذا كانت الأشياء أزلية من جهة وحادثة من جهة لزم القول بأنها هي هو ، وإذا كانت هي هو لزم حدوثه سبحانه .

وذهب آخرون إلى أن الأشياء كلها أعراض له وقالوا إن الممكن عرض قائم بذات الواجب القائم بذات القيوم لغيره فلو كان هكذا لزم أن يكون سبحانه محل الحوادث والأعراض وأن ينفعل من الحادثات الحالة فيه كما هو شأن المحل ولزم اقترانه مع الأشياء الحالة في ذاته .

وقال بعضهم أن الأشياء مستجنة في غيب الذات استجنان الشجرة في النواة وعلى هذا يلزم التوليد المستلزم للحدوث ويلزم منها أن يكون سبحانه مادة للأشياء لأن النواة مادة الشجرة النابتة . تعاليت يا رب عما يصفك المشبهون ويشبهك الملحدون بدت قدرتك يا إلهي ، ولم تبد هيئة يا سيدي فشبهوك واتخذوا بعض آياتك أرباباً من دونك فمن ثم لم يعرفوك

وأنا يا إلهي بريء من الذين بالتشبيه طلبوك .

ليث شعري كيف يوصف بالتشبيه من لا يحيط الأوهام كنه جماله ولا تحوم الافهام حول جلاله علىٰ فاستعلى من أن يناله غوص الأفهام وتعالى من أن تدرك حقيقته الأوهام كميت الخيال كلما يجول في ساحة معرفته لينال سبيلاً إلى حقيقته لا يتجاوز خطوة عن ساحة وجوده وطاير الوهم كلما يطير على شواهق أفنان المعارف ليوكر على دوحة عز جلاله لا يطير شبراً عن ذرى غصن وجوده وماهيته فأقر الإدراك بالعجز عن صفة معرفته واعترف الوهم بالقصور عن معرفة صفته فذاك باعتراف ما عرفناك معترف وهذا في مقام لو دنوت متوقف فاذن لا يحيطون به علماً وعنت الوجوه للحي القيوم لأن العلم فرع الاحاطة وهو سبحانه لا يحاط إن قلت هو هو فالهاء والواو كلامه وخلقه وإن قلت الهواء صفته فالهواء من صنعه صفة إستدلال عليه لا صفة تكشف له رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك في الملك فلا يدرك بإدراك ولا يوصف بوصف لإقتران الصفة والموصوف وحدوث الإقتران الممتنع من الأزل الممتنع من الحدث ، قال مولينا الرضا «ع» :

(فقد جهله من استوصفه وقد تعداه من اشتمله وقد أخطأه من اكتنهه ومن قال كيف فقد شبهه ومن قال لم فقد علله ومن قال متى فقد وقته ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال إلى م فقد نهاه ومن نهاه فقد غاياه ومن غاياه فقد جزاه ومن جزاه فقد وصفه ومن وصفه فقد الحد فيه فسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) .

اللمعة الثالثة
في تقسيم الوجود

اعلم أن المعبر عنه بالوجود عند الطلب به ينقسم الى قسمين :

الأول : الوجود الحق وكون وجود الحق داخلاً في القسمة ليس على الحقيقة لأن وجود الحق كما سنذكره لا يعبر عنه ولا يقع محلاً للعبارة ولا للتقسيم وإنما هذا التقسيم في الحقيقة يقع على عنوانه لاعلى ذاته وهو الذي لا يعبر عنه بكلي ولا جزئي ولا بكل ولا جزء ولا بكيف ولا باين ولا بمتى ولا بحتى ولا يوصف ولا يدرك فتبارك عن المشاكلة وتنزه عن المماثلة وتعالى عن التشبيه وتقدس عن التقييد والتركيب فليس في شيء ولا على شيء ولا فوق شيء ولا تحت شيء ولا أمام شيء ولا خلف شيء ولا من شيء ولا عن شيء ولا يعاضده شيء ولا يعانده شيء ولا يفوقه شيء ولا يفوته شيء ولا يماثله شيء ولا يشاكله شيء ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فهو المجهول المطلق والمعلوم الحق وذات بلا اعتبار والكنز المخفي ومجهول النعت وهو

في عز جلاله لا يعلم كيف هو إلا هو .

الثاني : الوجود الممكن وهو أيضاً ينقسم إلى قسمين مطلق ومقيد فالوجود المطلق هو الصادر الأول وعلة العلل وصبح الأزل والشمس الجلي والنفس الرحماني الأول والاختراع والابداع والمحبة الحقيقية والحقيقة المحمدية «ص» والافاضة الأولية ومقام التجلي ورتبة المتجلي وباطن الألوهية وحقيقة الهوية فيدور على نفسه تارة بالتوالي وتارة على خلاف التوالي فبدورانه على نفسه بالتوالي جهة إيجاده وبدورانه على نفسه بخلاف التوالي جهة انوجاده وأول ما صدر منه الحقيقة الانسانية وهي المفعول المطلق وآية توحيد الحق ويعبر عنها بالفؤاد وهي من الوجود المطلق وأما الوجود المقيد فهو عبارة عن تحديد تلك الحقيقة الانسانية بالحدود الستة الكم والكيف والجهة والرتبة والزمان والمكان وهو ينتهي الى عوالم الألف ألف عالم كما في الخصال عن الباقر عليه السلام قال :

(يا جابر أتزعم أن الله خلق هذا العالم وهذا الأدم ؟ إن اللّه خلق ألف ألف عالم وألف ألف آدم وأنتم في أواخر تلك العوالم وأولئك الآدميين) .

اللمعة الرابعة
في إطلاق الوجود على الحق وعلى الخلق

اختلف العلماء في إطلاق لفظ الوجود على الحق والخلق هل هو بطريق الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو بطريق الحقيقة والمجاز . فذهب الى كل فريق وإما الحق عند أهل الحق ليس إطلاقه عليهما من قبيل ما

ذكر من الاشتراك والقدر المشترك والحقيقة والمجاز أما نفي الاشتراك اللفظي فللزوم ببنونة العزلة بين الممكن والأزل لاشتراط تغاير حقايق الموضوع له من جميع الجهات بحسب الوضع بحيث لا يكون للحقايق من جهة الوضع جهة جامعة ولا يكون أحد من الحقايق دليلاً للآخر كلفظ العين الموضوع للذهب والفضة فان الذهب ليس دليلاً لوجود الفضة ولا يجمعهما من حيثية الوضع جهة جامعة وإلا فلا يكون فرق بين الاشتراكين فإذا كان كذلك لم يصح القول بالاشتراك اللفظي لدلالة الخلق على وجود الحق لأن الخلق أثره ودليله وآيته وصفته .

وقد قال مولينا أمير المؤمنين عليه السلام : (توحيده تمييزه عن خلقه) وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة ، وأما نفي الاشتراك المعنوي فللزوم كون الحق والخلق في صقع واحد لأنه مشترط فيه اتحاد حقيقة جامعة بين الأفراد وأفراده بالنسبة إليه أما من مقولة التشكيك أو من مقولة التواطي ولزوم تركيب الواجب مما به الاشتراك وما به الامتياز ، فأجابوا عن هذا بأن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز في الواجب سبحانه .

ليت شعري إذا كان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز فلا اشتراك إذا لأنهما في الحقيقة متمايزان ولا يجمعهما حقيقة واحدة وإلا لماتمايزا ، ولزوم كون الخلق قسيماً للحق وقسيم الشيء ضد الشيء وصدور الضد عن الضد محال ، ولزوم كون المقسم اعم من الأقسام واعتبار المقسم في الأقسام لأن قسمة المقسم عبارة عن انضمام المقسم بقيود متخالفة فيلزم أن يكون شيئاً اعم من الحق والخلق وهو في حقيقته لا يكون واجباً وممكناً وهذا محال إذ الشيء أما واجب أو ممكن .

قال مولينا الرضا عليه السلام : (حق وخلق لا ثالث بينهما ولا ثالث

غيرهما) ، وأما القول بالحقيقة والمجاز بأن يكون إطلاق الوجود على الحق على الحقيقة وعلى الممكن مجازاً فهو أيضاً فاسد لعدم صحة سلب الوجود من الممكن وللزوم المناسبة بين الحقيقة والمجاز وانتفاء المناسبة بين الحادث والقديم فيتجه القول بعدم صحة إطلاقه على الواجب سبحانه إلا لأجل التعبير .

اللمعة الخامسة

في الإشارة الى أن الذات لا إسم له ولا رسم له

الذات بحقيقة هويته لا يصدق عليه إسم ولا رسم للمناسبة الذاتية بين الاسم والمسمى على انه سبحانه هو الواضع الحكيم كما هو المشهور عند الامامية لقوله سبحانه :﴿ **وعلم آدم الاسماء كلها** ﴾فالأسماء جمع محلى بالالف واللام يفيد العموم ولا يشذ عنها اسم شيء ثم اكدها سبحانه بقوله كلها لئلا يقول احد انها مخصوص لقولهم ما من عام الا وقد خص ولقوله سبحانه : ﴿ **يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا** ﴾ ولقوله تعالى :﴿ **ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم** ﴾، فاذا كان الواضع هو الحق على ما هو الحق لزمنا القول بالمناسبة الذاتية لأستحالة الترجيح من دون مرجح عليه جل ذكره لأنه لو وضع من دون مناسبة بينهما ترجح الى نفسها لكان الترجيح بلا مرجح ، وذهب قوم الى ان ارادته مرجحة فلا يلزم الترجيح من دون مرجح .

ولعمري اذا كانت ارادته المرجحة هذا هو الترجيح من دون مرجح لأن الامر لا يخلو اما ان يرجع الى الواضع او الى الالفاظ والمعاني فان كان يرجع الى الواضع يلزم منه ما قلنا اعم من القول بأن ذات الواضع مرجح او ارادته مرجحة . واما ان يرجع الترجيح الى الاشياء يعنى ان الالفاظ والمعاني والاسماء والمسميات سئلت بلسان استعدادها وقابليتها عن اللّه بقبول ما يناسبها فيرتفع ما قلنا من لزوم الترجيح من دون مرجح في نفسه فإذا كان هذا هكذا لزم ان الحق سبحانه وتعالى لا يضع الا بالمناسبة الذاتية بين الاسم والمسمى واعترض على وجود المناسبة بعدم الاحتياج الى الواضع لأنها تكون دلالتها بالطبع وهو ناشي عن عدم التدبر فيها لأنا نقول بالاحتياج الى الواضع مع وجود المناسبة لأن الواضع هو المؤلف لهما وبينهما ولا يتحقق من دون مؤلف ولا يتعقل غير هذا واذا كان ذلك كذلك لزم ان لا يكون لله اسم ورسم لفقدان المناسبة بين الواجب والممكن لأن الاسماء ممكنة بالبداهة وشتان بينهما .

ثم على فرض عدم المناسبة لو كان لله اسم ورسم للزم اقترانه بالاسماء لأن الاسم والمسمى مقترنان والاقتران من صفة الحدوث ولو كان مسمى للزم انتقاله الى الحالات في كونه مسمى وعدم تسميته بالاسماء لإنتفاء الاسماء في القدم وكونه مسمى لا يكون الا بعد وجود الاسم فلزمه سبق الحالات والذي يلزم الانتقال هو الحادث اذ القديم جل اسمه لا يسبقه حال عن حال .

وعلى فرض عدم كونه واضعاً وفرض عدم المناسبة ايضاً بين الاسم والمسمى نقول ان الواضع لا بد حين ما يضع الاسم للمسمى من ان يتصوره حتى يضع بأزائه والذات سبحانه لا يتصور ابداً . فأن قيل انه يكفي التصور الاجمالي في الوضع ولا ضير بأن الواضع يتصوره على

سبيل الاجمال ثم يضع بأزائه : قلت ان المجمل المتصور هل هو الذات او غيره فان كان هو الذات فلا يصح فرض تصوره لامتناعه وان كان غير الذات فغير الذات كان المسمى والذات بقى لا اسم له ولا رسم .

ثم ان الاسم للشيء يوضع ليتعرف به لغيره الاترى ان الشخص اذا كان في مكان ليس معه احد حتى يدعوه وتدعوه الحاجة الى دعوته لا يحتاج الى اسم ورسم لأنه يعرف نفسه ولا يحتاج بأن يدعوها بأسم ورسم فظهر الاسم لا يكون الا لجهة المعرفة والا لبطل فائدة الوضع قال عليه السلام (فاختار لنفسه اسماء ليدعوه بها غيره فاول ما اختار لنفسه العلى العظيم فمعناه الله واسمه العلى العظيم) .

فاذا كان ثمرة الوضع جهة المعرفة لزم عدم صدق الاسم عليه لأن معرفته محال قال عليه السلام :﴿كلما ميزتموه بأوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم﴾ وقال عليه السلام :﴿انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها فالطريق اليه مسدود والطلب مردود دليلة آياته ووجوده اثباته فأسمائه تعبير وافعاله تفهيم وذاته حقيقة وكنهه تفريق بينه وبين خلقه﴾ فتعين الاسماء للظهورات والظهورات مسميات تلك الاسماء وهي آيات توحيده ومقامات وحدانيته قال (ع) : ﴿ ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك) .

اللمعة السادسة

في الاشارة الى اثبات الوجود الذهني وانه ظل للوجود العينى

ذهب القوم الى اثبات الوجود الذهني بأنا نتصور اموراً غير

موجودة في الاعيان ونحكم عليها احكاماً ثبوتية واقعية والحكم على الشيء لا يمكن الا بعد وجوده واذ ليست في الاعيان فهي في الاذهان وهذا توهم كاسد وقول زور فاسد لأن الشيء لا يتصور الا بعد كونه في الخارج لأن الوجود الذهني انما هو ظل وشبح للوجود العيني .

وقال آخرون :﴿ **ان الاشياء تدخل بحقايقها في الاذهان** ﴾ وقال بعض اهل المعرفة : انما تدخل في الاذهان الاظلال والاشباح المنفصلة عن الاشياء كما هو الحق والوجود الذهني لا يتحقق الا بالوجود العيني لأن الظل لا يوجد الا بعد وجود العين فلو كان العين هو الذي يدخل في الذهن لأستحال كون الشيء الواحد الخارجي واحداً لقولهم ان الاشياء تدخل في الاذهان بحقايقها ومن المعلوم تعدد الاذهان وتعدد افعالها .

وانت خبير بأن الاذهان تتصور ذلك الواحد الخارجي فلو كان داخلا بحقيقته في الاذهان لكان متعدداً في حقيقته وهو ممنوع اذ الشيء ليس في حقيقته متعدداً ثم لو كان الشيء الخارجي بحقيقته داخلا في الذهن لخرج ذلك الخارجي عن كونه خارجياً لأن الخارجي من شأنه ان يكون في الخارج ثم لو كان الشيء الخارجي كالنار مثلاً داخلا في الذهن فإذا تصورتها وتصورت معها لوازمها الخارجية كالاحراق لزم في الذهن ما يلزم منها في الخارج وهو محال وقولهم إنا نتصور اموراً ليست موجودة في الاعيان فممنوع لأن الذهن مرآت لادراك صور الموجودات الخارجية ويستحيل أن يتحقق شيء في الذهن من غير ان ينتزع من الخارج وان لم يكن ذلك كذلك فلم يلتفت ذهنك الى جهة من الجهات عند التصور إن لم يكن محتاجاً إلى مبدأ الانتزاع الذي هو في

الذهن فاذا كان منتزعاً من الوجود العيني لزم وجود شريك الباري في الخارج فالتفات الذهن الى جهات ينبىءعن الانتزاع من تلك الجهة ولا يقال انا نفرض بالبداهة وجود شريك الباري في الخارج وهو محال لانا نقول ولا قوة الا باللّه : ان فرض الشريك له سبحانه ممتنع وانت ما فرضت الا امراً موجوداً متحققاً في العين وليس هو شريكاً للباري جل ذكره بل انما هي اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل اللّه بها من سلطان وكيف يمكن فرض ما لا يكون موجوداً متحققاً اذ الموجود لا يتصور الا ما هو موجود للزوم المناسبة بين المدرِك والمدرَك والذي انت فرضته ليس هو شريكاً له سبحانه بل انما هو ممكن سميته شريك الباري فان لم يكن كذلك فتصورك للشريك ثم حكمك عليه بامتناعه لا بد من ايقاع علمك عليه واحاطتك بكونه فاذا علمت ما لا يعلمه اللّه وهو يقول جل ذكره :﴿**ام تنبؤنه بما لا يعلم في السموات والارض**﴾.

ثم ان النفى فرع الاثبات ولا يقع النفي الا على امر ثابت متحقق فلو فرضت وجود الشريك ونفيته لزم عينيته وثبوته في الخارج وهو محال واعلم ان الشيء الموجود اما واجب او ممكن فإن كان المفروض واجباً فهو عين الواجب اذ لا تعدد في الوجوب والقدم ولا يكون شريكاً له اذا كان هو هو وان كان ممكناً فالممكن ليس بممتنع بل هو امر وجودي عينى كما برهناه ثم اعلم ان الممتنع لا يعبر عنه بلفظ ولا عبارة وليس له عنوان اذ العنوان لا يكون إلا للموجود وانما لفظ الممتنع موضوع لامر متحقق ثابت لأن في وضع الالفاظ لا بد من تحقق الموضوع له أعم من أن يكون عينياً خارجياً او مفهوماً ذهنياً فان كان لفظ الممتنع موضوعاً بأزاء الوجود الخارجي كما هو الحق عندنا بأن الالفاظ انما هي موضوعة بأزاء المصاديق الخارجية لا انها موضوعة للمفاهيم الذهنية فينا في كون

الممتنع ممتنعاً ويلزم ان يكون موجوداً وان كانت الالفاظ موضوعة بأزاء المفاهيم الذهنية فيستحيل كونه عدماً لانه موجود بالوجود الذهني.

ثم القول بأنه الممتنع في الخارج وموجود في الذهن غلط محض لأن في صحة القضية لا بد من تصور محكوم به ومحكوم عليه والنسبة الحكمية وهذه كلها امور وجودية فإن المحكوم عليه لو كان ممتنعاً في الخارج لما صح فرض امتناعه لانه محكوم عليه ولا بد من تحققه حتى تقع النسبة الحكمية عليه إما في الخارج أو في الذهن فأما إذا كان محققاً في الخارج فينا في ما اردت من امتناعه في الخارج واما اذا كان موجوداً في الذهن يعني انه امر ذهني فانما حكمت على امتناع الموجود الذهني المحقق في الذهن لا في الخارج والعين.

فظهر مما حققناه ان فرض العدم من المحالات وان الموجود لا يتمكن من ادراك العدم لأشتراط المناسبة بين المدرِك والمدرَك ولا نسبة بين الوجود والعدم قال :«ع» (انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها) وقال :«ع» (كلما ميزتموه بأوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم) وقال عليه السلام : (لا يقع شيء على وهم احد الا وهو موجود في خلق اللّه لئلا يقول احد هل يقدر اللّه على ان يخلق كذا وكذا) .

واما الذي نعبر عنه بالعدم فهو امر موجود لكن يطلق عليه العدم بالنسبة الى وجود اقوى منه كوجود الكون بالنسبة الى الامكان ووجود الخير والشر ووجود الظلمة وهكذا فكل ضعيف وجوده عدم بالنسبة الى من هو اقوى منه وجوداً وهو بمنزلة النفي والاثبات حيث قال الامام عليه السلام : (بأن النفي شيء) .

اللمعة السابعة

ذهب من تصدى لبيان كيفية حدوث الكائنات وعلتها الى ان الواجب سبحانه هو علة الاشياء ومبدئها وان الاشياء كلها معلولة له .

اعلم أنَّ العلة لها اطلاقات : احدها انها تطلق على واحد من العلل الاربع احدها الفاعلية وثانيها المادية وثالثها الصورية ورابعها الغائية .

وثانيها انها تطلق على كل ذلك من حيث المجموع ، ولا يطلق العلة على الذات البحت بوجه من الوجوه أما نفي كونه سبحانه علة فاعلية للأشياء فلاشتراط تحقق المشتق بوجود المبدء واشتقاق الفاعل لا يتحقق الا بعد وجود الفعل فلولا الفعل لما وجد الفاعل يعني لا يتصف الذات بالفاعلية الا بالفعل كما ان زيداً لا يكون كاتباً الا بعد صدور الكتابة ، فالكاتبية متأخرة عن رتبة الكتابة وكونه كاتباً منوط بوجود الكتابة ولا يصح ان يكون الكاتب عين ذات زيد لأن الذاتي لا يتغير الا بتغير الذات ولو كان ذاته هو الكاتب لما صح سلبه عنه في وقت ولكان كاتباً في كل آن .

واعلم ان الفعل هو مبدء اشتقاق اسم الفاعل والمشتق قائم بمبدئه قيام ركن وتحقق لأن المشتق عن انضمام المبدء بقيود خارجة عنه لكنها موجودة به يعني ان المشتق مركب من المبدء واثره كقولنا زيد قائم فإنّ قائم صفة مركبة من فعل زيد وهو القيام واثره وهوما يترتب عليه القيام وشتان بين القائم وذات زيد لكن القائم هو ذات زيد بظهوره بالقيام يعني قائم في مرتبة القيام مع عدم الربط بين القيام وذات زيد .

فاذا عرفت هذا فاعلم ان الذات سبحانه لا يجوز ان يكون علة

للحوادث لما قد بيناه وللزوم الاقتران بين الحادث والقديم لأن العلة والمعلول مقترنان من حيثية العلية والمعلولية والاقتران من صفة الحدوث.

وللزوم سبق حاله عن حال وانتقاله من حال الى حال عند سلب الفاعلية عنه بأنه لم يفعل وتحقق الفاعلية بأنه يفعل فلا يجوز بان يكون فاعلا بذاته لكون اتصافه بصفة نقيضه فاذا كان ذلك كذلك فيتحقق فاعليته في رتبة فعله وفاعليته هي المعبر عنها بمقام فأحببت ان اعرف في قوله سبحانه :(كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف) لأنها عين محبته والمشار اليها بقوله «ع»: (والقى في هويتها مثاله فأظهر عنها افعاله) وبقوله «ع»: (وبمقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الى قوله : ومناة واذواد) .

ومناة جمع ماني والماني هو المقدر يعني ان المقامات هم المقدرون لذرات الكاينات في التكوين والايجاد فعلة الاشياء وفاعلها هي المقامات الظاهرة بالفعل ومن الفعل قال عليه السلام : ﴿علة ما صنع صنعه وهو لا علة له﴾

واياك ثم اياك ان تزل قدمك بعد ثبوتها بأن تقول اذا كان الفاعل في رتبة الفعل يلزم التعطيل في ذاته تعالى لأنا نقول ان الذات هو الفاعل ولا فاعل سواه ولا مؤثر في الوجود غيره لكنه فاعل في رتبة الفعل وقولنا في رتبة الفعل ما نريد ان الفعل مستقل في الايجاد ولا أنه يفعل بنفسه من دونه سبحانه . بل نريد ان الفاعل صفة من صفاته الفعلية لما قد بيناه فاذا كان من صفاته الفعلية لا يجوز ان يكون في رتبة ازله فالجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع بينهما توحيد فاشرب

صافياً لاتظمأ بعد هذا ابدا .

واما كونه سبحانه علة مادية او علة صورية أو علة غائية او كلها كما ذهب اليه الصوفية من الحكماء حيث قالوا بأنه سبحانه مادة الاشياء وهو بمنزلة الماء والاشياء بمنزلة الثلج وهو بمنزلة البحر والاشياء بمنزلة الامواج وهو بمنزلة النواة والاشياء بمنزلة الاشجار وانه سبحانه كان محتاجاً لمرآت يرى بها نفسه فخلق الاشياء مرآة لتجليه الذاتي فهو بديهى البطلان كما برهنا عليه سابقاً .

اللمعة الثامنة

اختلف القوم في علمه سبحانه بالاشياء الممكنة . ذهب المشاؤن والفارابي وابن سينا وبهمنيار الى ان مناط علمه بالاشياء عبارة عن ارتسام صور الاشياء في ذاته وتقرر رسوم الممكنات في نفسه بوجه كلي ونسب الى افلاطون القول بقيام المثل النورية والصور المجردة فيه .

وقال الملا صدرا : ان ذاته تعالى في مرتبة ذاته مظهر لجميع صفاته واسمائه كلها وهي ايضاً مجلاة يرى بها وفيها صور جميع الممكنات من غير حلول واتحاد اذ الحلول يقتضي وجود شيئين لكل منهما وجود يغاير وجود صاحبه والاتحاد يستدعي ثبوت امرين يشتركان في وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى كل منهما بالذات وهناك ليس كذلك . انتهى

ومنهم من نفى علمه بالجزئيات وانكر على الوجه الجزئي لزعمهم لزوم الجهل او التغير في علمه تعالى على تقدير تعلقه بها على الوجه

الجزئي وتقرير شبهتهم فيه ان علمه تعالى قديم لو يتعلق بالحوادث الجزئية يلزم ان يتغير علمه لأنه عالم بقعود عمرو وحين قعوده واذا تبدل قعوده بالقيام فاذا بقي علمه بالقعود يلزم تبديل العلم بالجهل ولو كان علمه بالحوادث الآتية ان كان علمه بها بحيث انها موجودة الآن فهو خلاف الواقع وان كان تعلقه بها حيث ستوجد فبعد وجوده ان بقى علمه على ما كان يلزمه الجهل وان ارتفع وحصل غيره لزم زوال علمه وكلا الوجهين محال في حقه .

ومنهم من زعم بثبوت المعدومات واكثروا فيه الجدال ووسعوا دائراة القيل والقال حتى تاهوا في تيه الضلال .

واما الصواب عند من تشبث بذيل ولاية الأئمة الاطياب عليهم سلام اللّه الملك الوهاب واخذ عنهم معتقداً بأن الحق لهم وفيهم وبهم ، قال الصادق عليه السلام :(ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بأمر اللّه ولا نفاد لها) هو ان مناط علمه بالاشياء هو العلم الاشراقي الفعلي يعني علمه بها هي نفس حضورها المباينة وجودها عن وجوده بحكم بينونة الصفة وان علمه بها عين علمها به وهو محيط بها احاطة قيومية ويعلم الاشياء الماضية والآتية في اوقاتها وازمنتها وامكنتها قبل تكوينها حين تكوينها اياها لأنه سبحانه تقدس عن المضى والحال والاستقبال وما كان فاقداً لشيء من الاشياء في ازله في رتبة اماكنها وازمانها واوقاتها لأنه تعالى لم يكن خلواً من الملك قبل انشاء الملك فاذن يعلم الشيء قبل كونه شيئاً .

ومن المعلوم ان ذاته الازلية لا يتعلق بشيء من الاشياء لأن التعلق من صفة الحدوث وكذلك علمه لأن علمه عين ذاته بلا مغايرة فاذا فرضنا

تعلقه بها لزمه الانتقال فالمتعلق انما هو علمه الاشراقي الفعلي فاذاً يكون علمه بها عين وجودها هذا هو المقرر من الآيات والاخبار قال تعالى: ﴿ **ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء** ﴾ فاذا كان هذا العلم هو ذاته لزم ان يحاط اذا شاء ان يعلم ولا يمكن الاحاطة به لأنه محيط ولا يحاط وعنت الوجوه للحى القيوم فكيف يمكن العلم به وقال عز من قائل: ﴿ **ما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب** ﴾ فان كان المراد به الذات لزم ان يكون في الكتاب وهو محال وقال تعالى: ﴿**وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين** ﴾.

وقال عليه السلام: في دعاء السحر (اللهم اني اسئلك من علمك بأنفذه وكل علمك نافذ اللهم اني اسئلك بعلمك كله » فلو كان المقصود هو الذات لزم النافذية والانفذية والكلية والجزئية تعالى ربي عن ذلك علواً كبيراً)، وفي الحديث: (نحن علمه ونحن معانيه).

وفي الدعاء: (اسئلك بأسمك الذي تعلم به كيل البحار وعدد الرمال) فكان بأسمه يعلم، ومن المعلوم ان الاسم غير ذاته، فاذا اردت كشف النقاب عن وجه الصواب فاستمع لما يتلى عليك من الخطاب وافتح اذن قلبك ولا قوة الا باللّه.

اعلم ان الذات غير الاشياء لا محالة وليست الاشياء عينه ولا كائنة فيه ولولا علمه بالاشياء هي نفس حضورها لزم جهله لانه غير مطابق للأشياء وكان علمه غير مطابق لها لزم القول بكمون الاشياء فيه كما زعمه الصوفية. فإذا كانت الاشياء فيه لزم التكثر في ذاته وهو مناف للوحدة.

ثم أن علمه بها إن كان على ما هي عليها لا يجوز ان يكون ذاته وان كان على خلاف ما هي عليها لزم جهله لان المطابقة بين العلم والمعلوم ان لم نقل بأن العلم عين المعلوم فالاشياء متكثرة بالبداهة والحق واحد لا يشوبه كثرة والوحدة غير مطابقة للكثرة .

فثبت ان علمه بالاشياء هي نفس حضورها ويعلم الاشياء في ازله بعلمه الاشراقي الفعلي في اوقاتها وازمانها وامكنتها قبل تكوينها حين ايجادها لانتفاء المضي والحال والاستقبال عنه تعالى ، فاذاً لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء.

* * * *

اللمعة التاسعة

في الاشارة الى حدوث الارادة

ذهب الحكماء الى ان ارادة اللّه تعالى هي عين علمه الذاتي ويسمونها بالعناية الازلية قال بعض من تصدى لبيانه : ان ارادته هي نفس امره الذي به يتكون الاشياء فسائر الموجودات ان خلقت فكانت من امره وامره لا يكون من امره والا لزم الدور والتسلسل . بل عالم امره ينشأ من ذاته نشوء الضوء من الشمس والنداوة من البحر .

قوله : هي نفس امره الذي به يتكون الاشياء وسائر الموجودات ان خلقت فكانت بأمره قال علي عليه السلام :﴿كل شيء سواك قام بأمرك﴾ وقال : ﴿اذ كان الشيء من مشيته﴾لأن الممكن انما هو ممكن موجود بأرادته فلولا ارادته لما تكون كائن قط اذ المعلول لا يوجد الا بعد وجود العلة وارادته هي العلة التامة لايجاد الممكنات قال عليه السلام : ﴿علة ما صنع صنعه وهو لا علة له﴾ وقال تعالى : ﴿انما أمره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ .

قوله : وامره لا يكون من امره وإلا لزم الدور والتسلسل نمنع ما الزم على نفسه من لزوم الدور والتسلسل بأنه سبحانه احدثه بنفسه قال عليه السلام :﴿خلق الله الاشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها﴾ والواجب سبحانه احدث فعله لامن فعل آخر . وبيان هذا ان الفعل هو حركة ايجادية لا يحتاج حدوثها إلا الى حركة ايجادية فهي حركة ايجادية لا تحتاج الى حركة غيرها فأحدثها بها . فأذا اردت نيل المرام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام .

اعلم ان اللّه سبحانه جعل فينا آية معرفة ذلك لتكون على بصيرة من

امـرك وذلك قـولـه تعـالـى :﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق**﴾ وقال مولانا الرضا «ع» : ﴿قد علم الوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هاهنا﴾ .

وقد مثل «ع» لتيسير معرفة صدور الارادة باصدار النية ما قاله لصفوان بن يحيى : ﴿الارادة من المخلوق الضمير وما يبدوا له بعد ذلك من الفعل ، واما من اللّه عز وجل فارادته احداثه لا غير لانه لا يروي ولا يهم ولا يفكر﴾ .

واعلم إنك لا تحتاج في اصدار النية الى نية اخرى فانظر بماذا صدرت عنك هل بنفسها او بغيرها فان قلت بغيرها فلننقل الكلام الى الغير وهكذا فليلزم التسلسل وان قلت انها هي انت يعني انها عن ذاتك صدرت وتكون بذاتك فليلزم عدم انفكاكها عنك بحال من الأحوال مع أنك ربما تكون ولا تكون النية معك لأن النية لا تكون الا مع المنوي .

قال عليه السلام :﴿لا تكون الارادة الا والمراد معها﴾ وربما تتفكر في نفسك ولا تذكر شيئاً غير نفسك فلو كانت هي عين ذاتك لاستحال انفكاكها عنك وما تغيرت الا بتغيرك لان الذاتي لا يتغير الا بتغير الذات وما انتقلت نيتك الى غيرها لتعددها باعتبار متعلقها فكانت هي غير ذاتك وأنها ما وجدت الا بنفسها فيرتفع الدور والتسلسل .

وقوله : بل عالم امره ينشأه من ذاته نشو الضوء من الشمس الخ.. اعلم ان الضوء ليس امراً خارجياً عن ذات الشمس وليس بفعل منها بل هي هو بلا مغايرة فاذا كان ذلك كذلك يلزم من قوله نشو الضوء من الشمس ان تكون عين ذاته المقدسة فاذا كان معنى الارادة عين معنى العلم والقدرة وقد احتج مولينا الرضا عليه السلام على سليمان المروزي

في ابطال كـون الارادة عين الذات فلو لا خـوفنا من تطويل الكلام لكنت اذكر الحديث بتمامه ولكن نشير الى بعض منه ما يبطل مذهبهم .

قـال الرضـا عليـه السـلام :﴿ لو كـان ارادته عين علمـه اذ علـم الشـيء فكان اراده ؟﴾ قـال سليمان : اجل ، قال : ﴿فـاذا لم يرده لم يعلمـه ؟﴾ قال سليمـان : اجل . قال : ﴿ من اين قلت ذاك ومـا الدليل على ان ارادتـه علمـه وقد يعلـم بما لا يريده ابداً ؟﴾ وذلك قولـه عز وجل :﴿ولئن شـئنا لنذهبن بالذي اوحـينا اليك﴾ (فـهـو يعلم كـيف يذهـب به وهو لا يذهـب به ابداً) الحديث .

وقـال عليـه السـلام : ﴿ المشـيئـة مـحـدثة﴾وقـال ايضـاً :﴿اللـهم اني اسئلك من مشيتك بامضـاها وكل مشـيتك ماضية ﴾ فلو كانت المشية عين ذاته لزم تركـيبـه من الكليـة والجـزئيـة . ثم لو كـانت عين ذاتـه لزم كـونه سبحـانه أن يكون قديماً وحـادثا وينتقل من القدم الى الحدوث وبالعكس لانـهم يقـولون انما تكون بـحسب الذات قديمة وبـحسب التـعلقات حـادثة . وقد ابطلنا كون تعدد القدمـاء،وقال عليه السـلام :﴿ارادة اللّه هـي الفعل لا غير ذلك ﴾ وقال أيضـاً:﴿ المشـية والارادة من صـفات الافعال فمن زعم ان اللّه لم يزل شـائيا مريداً فـهو ليس بموحد ﴾ يعني هو مشـرك .

* * * *

اللمعة العاشرة
في بيان سر الخليقة

قال اللّه سبحانه في الحديث القدسي :﴿كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف﴾. فأصل الايجاد وعلته هو المحبة فمن المحبة نشأت ومنها بدأت واليها تعود وهذه المحبة ليست هي المحبة الذاتية كما زعمه الطوائف بانه سبحانه احب بذاته ان يعرف ذاته فخلق الخلق مرايا تجليه الذاتي بل انما هي المحبة الفعلية التي هي نفس الفعل وهي سر الوجود وحقيقة الموجود وآية المعبود فلولاهالما كان ما كان بما كان على ما كان فكانت الاشياء منها ولها وبها واليها ولولاها لما تكون كائن قط ولما كانت افاضة الفياض المطلق دائماً غير نافد ولا منقطع لاستحالة التعطيل في فيضه واحب ان يعرف بفعله بظهوراته انشأ مرايا الاستعدادات والقوابل بفعله لتكون مجلى تجلياته ومظاهر ظهوراته الفعلية لا الذاتية لان الذات لا يتجلى بذاته اذ التجلى فعل منه والمتجلى ليس الذات البحت لعدم اقترانه بالاشياء المكنة بل انما هو الذات الظاهرة بالتجلي في التجلي .

قال عليه السلام :﴿تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها﴾وقال عليه السلام : ﴿فالقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله﴾ وقال عليه السلام : (محقت الاثار بالاثار ومحوت الاغيار بمحيطات افلاك الانوار) فانشأ الاشياء بها لتكون مجلى .

ولما كانت شيئية الشيءمتوقفاً على الايجاد والانوجاد كان الشيء محتاجاً في وجوده الى كونه مثلث الكيان وهو جهة ايجاده وجهة انوجاده وجهة ارتباطهما لان الانوجاد محتاج في التحقق الى الايجاد

قائم به قيام ركن وتحقق ، والايجاد لا يظهر الا بالانوجاد وقائم به قيام ظهور .

قال عليه السلام :﴿اقام الاشياء باظلتها﴾ ولولا الرابطة بينهما لما تحقق الانوجاد ، وكل من الايجاد والانوجاد والجهة المرتبطة كان محتاجاً الى تربيع الكيفية يعني الى فاعل وقابل اذ الشيء لا يوجد الابهما فلو لا الفاعل لما كان القابل ولولا القابل لما ظهر افاضة الفاعل فالفاعل يوجد الفيض ويفيض الى القابل والقابل يستعد لقبول الفيض ويمسكه حتى يتحقق الشيء فتتحقق هنا اشياء فاعل وقابل وافاضة وامساك وهي استقص الاستقصات واصل العناصر .

فالفاعل مزاجه الحرارة للافاضة ، والقابل مزاجه البرودة للامساك ، والقابل لما نظر الى نفسه بكونه قابلاً وجدت اليبوسة ولما كان ناظراً الى مبدئه من افاضة الفاعل اليها وجدت الرطوبة ولما انتسب كل من الفاعل والقابل الى صاحبه انتسبت الرطوبة واليبوسة الى كل واحد منهما على الحقيقة فكانت العناصر اربعة وهي علة تربيع الكيفية فكان الشيء بتثليت كيانه وتربيع كيفيته موجوداً وهذا سر كون كل ممكن (زوجاً تركيبياً) واستحالة كون الممكن بسيطاً حقيقياً .

نعم يكون بسيطاً اضافياً بالنسبة الى سلاسل الوجود في الطول والعرض . ذلك قوله سبحانه :﴿**ومن كل شيء خلقنا زوجين اثنين لعلكم تذكرون**﴾ وقال مولينا الرضا عليه السلام :﴿ ما خلق الله فرداً قائماً بذاته﴾ فمن ثم لم يكن الممكن بسيطاً حقيقياً .

اللمعة الحادية عشر

قد اشتهر بين الطوائف من الصوفية والحكماء والمتكلمين ان الماهيات بأسرها غير مجعولة بمعنى انها ليست اثر للفاعل بل انما هي امور اعتبارية كالمصادر وان العقل ينتزعها من الوجود وهي امور اعتبارية ذهنية فانهم ذهبوا الى ان الاتصاف بالوجود وغيره من الصفات كالوجوب والامكان والشيئية والوحدة ونظائرها من توابع المجعول الاول ولوازمه.

ولا يخفي عليك ان الاتصاف بالوجود ونحوه متفرع على نفس الذات المجعولة فهو ايضاً محتاج الى الجاعل والمجعول له ثانياً لكونه موصوفاً بالامكان الذي هو علة الاحتياج الى الجاعل ولما كان الاتصاف بالشيء متفرعاً على نفس الشيء المجعول المحتاج الى الجاعل كانت هذه النسبة محتاجة الى الجاعل مجعولة ضرورة فلا تكون مستغنية عن الجعل مطلقاً لكونه موصوفاً بالامكان الذي هو علة الاحتياج الى الجاعل . وانت خبير بان هذه النسبة لاتخلو من ان تكون اما امراً خارجياً او ذهنياً او كلاهما حادثان والحادث لا يوجد الا بجعل الجاعل اياه .

وقولهم ان الشيئية وغيره من المعاني المصدرية امور اعتبارية لا تحقق لها غلط محض لان اتصاف الشيء بالشيئيةفرع على ثبوت الشيئية فلو كانت من الامور الاعتبارية لما ترتبت عليها الاحوال والاثار لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت له ولو كانت المصادر من الامور الاعتبارية كيف يصح فرض اشتقاق الامور الواقعية منها كالفاعل والمفعول اذلو كان المبدء موهوماً لكان المشتق اشد موهوماً لانه متفرع على وجوده .

ثم من المعلوم ان سجية ائمتنا سلام اللّه عليهم اجمعين وديدنهم في الادعية الماثورة عنهم انهم كانوا يسئلون اللّه بالمعاني المصدرية ويسئلون بلفظ المصادر في قولهم : اللهم اني اسئلك برحمتك واسئلك بمشيتك واسئلك بعلمك واسئلك بقدرتك وما يضاهيها فان كانت اعتبارية كيف يدعون بهم ويسئلون بهم مع وجود الامور الواقعية وعلمهم بها وهم علماء لا يجهلون ؟

ثم ان الحديث صريح في واقعية المصادر لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وذلك قول الصادق عليه السلام ﴿العبودية جوهرة كنهها الربوبية﴾ فانه «ع» اداها بلفظ المصدر وقال جوهرة للاشارة بجوهريته .

واعلم ان الطوائف قالوا بان الماهيات ما شمت رائحة الوجود ولا تعلق بها جعل الجاعل وانها من حيث هي هي ليست موجودة ولا معدومة لكن بانضمامها بالوجود والعدم وتبعيتها لكل منهما تتحلى بحلية متبوعها .وهذا توهم كاسد وقول زور إذلا منزلة بين النفي والإثبات ولا واسطة بين الوجود والعدم إذ الواسطة غير معقولة فكيف يصح فرض الماهيات بكونها ليست موجودة ولا معدومة وهي موجودة ومعدومة بتبعية متبوعها وإجراء حكم متبوعها عليها ؟ .

فاذا كان ذلك كذلك فنقول ولا قوة إلا باللّه : بأنه لا مناص إلا اختيار أحد الأمرين : أما القول بأنها معدومة أو بأنها موجودة فأما القول بكونها معدومة فهو باطل لما هو ظاهر من الآيات والأخبار وشاهدة على وجودها العقول السليمة قال اللّه تبارك وتعالى : ﴿ **ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً** ﴾ . وقال : ﴿ **جاعل الظلمات والنور** ﴾ ، وقال : ﴿ **وجعلنا الليل لباساً** ﴾ ، وأمثال ذلك .

ووجـه الدلالـة أن الظل والـظلمـة والليل مـا تطلق الا على الماهيـات لبعدها عن مبدئها من جهة نظرها الى نفسها ، ولا شك أن الممكن مركب من وجود وماهية يعني له اعتباران من ربه ومن نفسه فباعتباره من ربه نور وخير وباعتباره من نفسه شروظلمة وقد نص سبحانه بتعلق الجعل على الماهيات بقوله جاعل الظلمات وغير ذلك من الآيات .

قال عليه السلام : (هو الذي كيف الكيف وأين الأين) ، ولا شبهة بأن الكيفية والاينية من الأعراض المتقومة بالجواهر وكلها مجعولة وفي الحديث قال عليه السلام : (مما أوحى اللّه الى موسى بن عمران «ع» وأنزل عليه في التوراة إني أنا اللّه لا إله إلا أنا خلقت الخلق وخلقت الخير وأجريته على يدي من أحب فطوبي لمن أجريته على يديه وأنا اللّه لا إله إلا اللّه أنا خلقت الخلق وخلقت الشر وأجريته عل يدي من أريد ، فويل لمن أجريته على يديه) ، وإجرائه سبحانه فعل الخيرات والشرور على يدي من أحب ومن أراد إنما يكون بسر الأمر بين الأمرين كما سنبينه إنشاء اللّه تعالى ، ووجه الدلالة أن الشر كما ذكرناه هو الماهية ولو كانت عدمية لما صح إطلاق المخلوقية عليها .

ثم إن العقلاء اتفقوا على أن كل ممكن زوج تركيبي يعني من الوجود والماهية فلو كانت عدمية كيف يصح تركيب الممكن المخلوق من الوجود والعدم ويكون الشيء مركباً من الشيء واللاشيء ، مع أن العقلاء صرحوا بأنهما نقيضان والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان .

فيبقى القول على أنها موجودة فإن قلنا بعدم تعلق الجعل بها يعني أنها لم تكن مجعولة لزمنا القول بقدمها وهو باطل لاستحالة تعدد القدماء فصح القول بأنها موجودة ومتعلقة بجعل الجاعل فلولا الجعل لما وجدت، فافهم .

اللمعة الثانية عشر
في سر القدر والأمر بين الأمرين

ذهب الاشاعرة الى عدم اختيار العباد في إصدار الأفعال في التشريع والتكوين ولا ينسب إليهم الأفعال بل إنما يكون الواجب سبحانه هو الفاعل لكل شيء وإنما الأشياء هم آلات لفعله ولا مدخلية للآلات بالأفعال مستدلين بقوله تعالى : ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكنّ اللّه رمى** ﴾ .

ليت شعري لو كان الأمر كذلك لزم أن يكون الحق سبحانه جائراً للخلق وهو حكيم عدل لا يجور ولارتفع فائدة الثواب والعقاب ولكان المسيء أولى بالنعيم والمحسن أولى بالعذاب ولولا خوفنا من طول الكلام لاطنبنا الكلام في المقام ولكن اكتفينا بما ذكره العلماء من الرد عليهم في كتبهم ورسائلهم ، وقالت القدرية بأنه سبحانه لا مدخلية له في صدور الأفعال عن العباد والفريقان بين تفريط وأفراط .

وأطبق الجمهور من الأمامية على عدم الجبر والقدر في إصدار الأفعال في التشريع : وأما في التكوين فاختلفوا فمنهم من قال كما قالته الأشاعرة في التشريع وهو مذهب الجمهور من الفريقين ومنهم من قال ما قالته القدرية .

ومنهم من أرشده اللّه إلى الصواب وذهب الى كون التكوين مطابقاً للتشريع على ما قال الإمام (ع) : (قد علم أولوا الألباب أن الاستدلال على ما هنالك لا يعلم إلا بما ها هنا) . وقبلوا قول الامام «ع» حيث قال : (لا جبر ولا قدر بل أمر بين أمرين) .

أما بيان المرام فهو صعب مستصعب لا يحتمله إلا من اطلعه الله على أسرار ملكوته ممن أشهدهم خلق أنفسهم . ولذلك قال عليه السلام لما سئل عن القدر : (بحر عميق فلا تلجه وطريق مظلم فلا تسلكه) ، إشارة الى صعوبة مسلكه وليس هو حظ كل من رام مرامه إذ ليست هذه المسألة مشرعة لكل خائض ولكنا نبين المرام في طي الكلام وما علينا إلا البيان للأفهام . فنقول ولا قوة إلا بالله :

ان الأشياء كلها ليست مستقلة في إصدار الأفعال بل إنما تصدر الأفعال عن العباد بالله سبحانه إذ الاشياء مع قطع النظر عن إفاضة الحق عدم بحت وليس لها تذوت وتحقق وليس لوجودها أثر إلا بالله ولا يصدر شيء عن شيء إلا بقضاء الله وقدره قال «ع» ما معناه : (لا يوجد شيء في الأرض ولا في السماء إلا بسبعة بمشية الله وإرادته وقدره وقضائه وإذنه واجله وكتاب فالصادر عن العباد صادر عن الله بالعباد يعني هم الفاعلون بالله وبقوته بل هو عن الحق يبدو بالخلق قال الله سبحانه : ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** ﴾ ، وقال ﴿ ﴿ **قاتلوهم يعذبهم الله بأيدكم** ﴾ ، وقال : ﴿ **أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون** ﴾ ، وقال : ﴿ **أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون** ﴾ ، وقال : ﴿ **أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون** ﴾ ، وقال : ﴿ **أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون** ﴾ ، لكن لا على ما أستدلوا به الأشاعرة لأنهم يقولون بعدم مدخلية العباد في إصدار الأفعال .

ونحن نقول بكون مدخلية العباد في الاصدار لجهة نسبة الأفعال إليهم على الحقيقة لعدم صحة سلب الإصدار عنهم فلولاهم لما كان ما كان من الأفعال ، ولولا الحق لما كانوا وما كان ما كان من الإصدار ،

فمشيتهم تكون بالله سبحانه لا بأنفسهم وهم لا يسبقونه بالقول ذلك قول الله جل ذكره : ﴿ **وما تشاؤون إلا أن يشاء الله** ﴾ .

وقدر الله في أفعال العباد كالروح في الجسد ، قال «ع» : (القدر في أفعال العباد كالروح في الجسد) ، وقال «ع» : (العبد يدبر والله يقدر) ، والفعل يصدر عن العبد بتدبير منه وتقدير من الله أعم من أن يكون ذلك خيراً أو شراً لكن صدور الخير عن العبد يكون بتوفيق من الله وصدور الشر يكون بخذلان من الله وان كان كل من عند الله ، ومن هذا ينسب الخير إليه سبحانه والشر الى العباد في الأفعال لقوله : سبحانه في الحديث القدسي : ﴿ يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسئاتك مني ﴾ ، فادحض حجتك أيها الجبري فالفعل ثابت لك بمباشرتك إياه وقيامه بك .

واخفض دعوتك أيها القدري فان الفعل مسلوب عنك من حيث أنت أنت لأنك مع قطع النظر عن افاضة الحق عدم بحت وليس محض هذا في الظاهر والتشريع .

وأما في الباطن والتكوين فهو أيضاً كذلك لعدم الفرق بينهما لأن الله أجل من أن يجبر أحداً من خلقه في التكوين والتشريع .

فاذا ارتفع توهم الجبر عنه سبحانه على العباد في الايجاد فلا يصح القول بأن الله جعل الشقي شقياً والسعيد سعيداً للزوم الجبر والترجيح من دون مرجح ولعدم اتمام الحجة ، فالشقي من شقي بفعله ، والسعيد من سعد بفعله بقدر من الله وقضائه وشقاوته وسعادته من استعداده .

ولا يقال ان الاستعداد من أين كان ومن أين وجد ؟ إن كان من الله فيلزم المحذور وإن كان من الشيء فالشيء بعد غير موجود ، لأنا نقول

بتسديد من اللّه أن الاستعدادات كلها من صفات الشيء لا من ذاته والصفات لا يتحقق إلا بالذات فالاستعدادات مخلوقة بواسطة الذات وانها من ذاتيات الماهيات والماهيات لا توجد إلا بعد وجود الوجود .

وأما في الوجود فلا شقاوة ولا سعادة لأنهما من متعلقات الماهيات ونسبة الماهيات بالوجود الذي هو حقيقة الاشياء الممكنة هي نسبة الأمواج الى البحر ، فلولا البحر لما وجدت الأمواج ، ولولا الأمواج لما تعين البحر بالتعينات ، فمن هبوب نسمات الفيض ظهر البحر بالأمواج وأمواجه تقطيعه لا غير فكذلك تعين الوجود بالماهيات لأن الماهيات شرط ظهوره .

وإذا أردت معرفة ذلك فأنظر الى الآفاق والأنفس ما ترى فيها إلا كثرة والحق سبحانه ما صدر عنه إلا شيء واحد لا كثرة فيه فإذا نسبت الكثرة الى فعله سبحانه من دون واسطة تلك الوحدة السارية في الكثرة يلزم اصدار الكثرات عن الواحد سبحانه وهو يقول : ﴿**وما أمرنا إلا واحدة**﴾ ، ويقول ﴿ **ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت** ﴾ .

والكثرة من حيث أنها كثرة ضد الوحدة الفعلية لا الوحدة الذاتية كما زعمه القوم لأنه سبحانه لا يفرض له ضد ولا ند .

ولما كان استحالة وجود الأشياء من دون الفعل قلنا خلق بالفعل وهو واحد لا كثرة فيه فيستحيل صدور الكثرات عن فعله إلا بواسطة الوحدة، والوحدة من حيث هي هي لا تحقق لها ولا وجود ولا أثر إلا باللّه في إصدار الكثرة والكثرة هي الماهيات المتعلقة بتعينات أفراد الوجود فهي أوجدت الماهيات باللّه ، واللّه سبحانه أوجدها بها .

وقولنا صدرت الكثرات منها يعني أن الماهيات ما كانت إلا بها

والماهيات متقومة بالوجود قيام ركن وتحقق وهو قائم بها قيام ظهور. لا يقال إن صدور الكثرات من الوجود الذي هو عين الوحدة مستحيل لأن الواحد ما صدر عنه الا الواحد، لأنا نقول ولا قوة إلا باللّه ما نعني من الكثرات إلا ما نقول بأن الشيء إذا ما وجد إنوجد فكان له اعتباران من ربه ومن نفسه، فاذا وجد اعتباران وجد جهة ارتباط كل من الاعتبارين في صاحبه قال تعالى: ﴿ يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ﴾ فاذا صح ايلاج كل من الاعتبارين في صاحبه صح قولنا بوجود الكثرات.

فاذا كشف لك السر بما كشفنا عنك الستر اعلم ان الشقي هو صار شقياً بقابليته واستعداده وكذلك السعيد والسعادة والشقاوة لا يتحقق إلا بالماهيات ومن الماهيات لأن الوجود ليس فيه الشقاوة والسعادة لأنهما من الكثرات وهو لا كثرة فيه إلا بالماهيات وهي الصورة والأم لقوله «ع»: (وصبغهم في رحمته)، والوجود هو المادة والأب قال «ع»: (الشقي شقي في بطن أمه والسعيد سعيد في بطن أمه)، فاشرب صافياً من زلال الكوثر لا تظمأ بعدها أبداً.

* * * *

اللمعة الثالثة عشر

في احتياج الشيء الى مدد

ذهب أساطين الحكمة الى أن الشيء في بقائه يحتاج الى مدد جديد في كل آن فاذا انقطع ذلك المدد عنه في كل آن فني وعدم ذلك الشيء .

وقال شرذمة أن الشيء لا يحتاج في بقائه الى مدد جديد بل إنما هو موجود بوجود علته وباقٍ ببقاء علته كالصورة في المرآة فانها اذا وجدت بمقابلة الشاخص لا تحتاج في بقائها الا الى بقاء الشاخص ، وقيل لا يحتاج الشيء الى المدد قياساً على الجماد وكلاهما باطل للزوم استغناء الممكنات بأسرها عن الواجب سبحانه فلو فرض عدم احتياجها إليه سبحانه في آن كان الممكن واجباً وهو محال .

واعلم أن الأشياء كلها محتاجة في البقاء الى الإبقاء لأنها باقية ببقاء الحق بل هي تكون باقية بإبقاء الحق قال : ﴿ **أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد** ﴾ .

واعلم ان القائلين بعدم انقطاع المدد ذهبوا الى عدم إياب ما هو ذاهب وقالوا أن الفيض المتجدد كلما ذهب منه لا يعود ومثاله كالنهر الجاري ولكنه باقٍ بصورته النوعية فما دامت الصورة النوعية موجودة فالشيء موجود وان تبدلت المادة لأن المادة هي التي تتغير وتتبدل في كل آن . وعلى هذا تلزم مفاسد منها ان المادة المباشرة للطاعة أو المعصية تذهب قبل ان تجزي فاذا وقع الجزاء عوقب المطيع واثيب العاصي ويلزم من هذا الظلم في العدل الحكيم سبحانه .

ومنها يلزم القول بعدم المعاد الجسماني لأن الجسم إنما هو جسم بمادته وصورته وأنما الصورة هي حد لتلك المادة ومميز عن كونها جمادية أو نامية نباتيةأو حيوانية حساسة وما أشبه ذلك في تشخصه في الصغر والكبر والذبول والسمن وغير ذلك فالجسم في الحقيقة هو المادة والصورة مخلوقة من الجسم فان المادة حصة من الجنس كالحيوان والصورة هي الفصل كالناطق والناهق والفصل لا يتحقق إلا بالجنس ، وقولهم ان الأجناس متقومة بالفصول إن أرادوا أنها متقومة في المتمايز بالفصول فهو الحق وإلا فلا لأن الفصل إنما يكون لتمايز الأجناس فلا بد من تحقق الأجناس قبل الفصول حتى تمتاز بها عما تشاركها في الجنسية ولا شك أن الجنس هو المادة والفصل هو الصورة والمادة هي الأصل والحكم يترتب عليها بواسطة الصورة أن خيراً فخير وإن شراً فشر .

فالمادة هي الأب والصورة هي الأم ، قال عليه السلام : (ان اللّه خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته فالمؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمه ، أبوه النور وأمه الرحمة) .

قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله : (إتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور اللّه) ، أي نوره الذي خلق منه (الحديث)فبين «ع» بقوله : (خلق المؤمن من نوره وأبوه النور) بأصالة المادة وأنها أب للشيء لأن مدخول «من » هي المادة كقولك صغت الخاتم من فضة ونسجت الثوب من القطن وغير ذلك فان مدخول «من» لا تكون إلا المادة .

فظهر مما قلنا ان القول بعدم عود الذاهب باطل فاسد ، فلا مناص إلا القول بأن الذاهب هو العائد بعينه وأن المدد يتجدد في كل آن ، ومثاله النهر المستدير فانه يستدير على نفسه ، فالعائد هو نفس الذاهب لأن مدد

كل شيء لا بد أن يكون من نفسه لا من غيره فان كان من غيره لزم خروج الشيء عما هو عليه فالامدادات الآتية للشيء ليست أموراً خارجة عن ذات الشيء بل هي شؤون يبديها الحق ولا يبتديها بحكم جفاف القلم ، قال عليه السلام : (جف القلم بما هو كائن) ، عند اللّه لكن عندنا فهو طري في كل آن ، فكانت الامدادات الذاهبة والآتية للأشياء كلها منها ولها وبها وإليها ، لكن الأشكال في أن الذاهب والعائد هل هو الشيء بمادته وصورته أو الشيء بمادته دون صورته أو بالعكس فتشتت الآراء فيها ، ولكن الحق ان الذاهب والعايد هو المادة بالصورة فتكون كاللبنة تكسر وتصاغ ذلك قوله تعالى مخاطباً لأهل النار : ﴿ **كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها** ﴾ .

اعلم ان الذاهب مؤلف من العناصر الجسمانية ان كان جسماً ومن عناصر الأفلاك ان كان فلكاً وهكذا فاذا ذهب وتفككت أجزاؤه يذهب كل جزء منه الى عنصره وعاد إليه عود ممازجة إلا أنه متعين متميز عن غيره في علم اللّه هذا بالنسبة الى حروف مادته .

وأما بالنسبة الى كلمات مادته فعوده عود مجاورة لا عود ممازجة وكلما تألفت تلك الأجزاء قبل ذهابها من دور عناصرها وكر أفلاكها تنسحق وتتلطف وتنعم تلك الأجزاء فاذا ذهب يعود كل جزء منها فوق رتبة ما تألف منها في رتبة استقصها ونوع عنصرهافتكون تلك الأجزاء أشد وأبقى من نفسها قبل ذهابها بعد عودها لما تلطفت من دور العناصر وكر الأفلاك وبيانه مشروح في المولود الفلسفي فيطلبها من كان يطلبها .

اللمعة الرابعة عشر
في الاختلاف بعود الأشياء

اختلف القوم في أن الشيء الفاني في هذه النشأة الدنياوية هل يعود في النشأة الآخروية أم لا ؟ فمنهم من أنكر المعاد على العموم وهم الطبيعيون القائلون بعدم إعادة الأرواح والنفوس والأجسام والأجساد ، ومنهم من أقر بعود الأرواح والنفوس وانكر عود الأجسام ، ومنهم من أقر بإعادة الأشياء بصورها النوعية وأنكر إعادة المواد ، ومنهم من أقر بالمعاد وأنكر عدم انقطاع العذاب عمن يستحقه وأقر بعدم خلود الكفار في النار ، ومنهم من أرشده الله منهج الهداية وقال بعدم انقطاع العذاب عمن يستحقه ممن عاد في يوم المعاد .

أما الأول والثاني فهما مخالفان للأدلة القطعية من العقلية والنقلية من الشرايع الالهية .

أما أهل القول الثالث فاستدلوا على أن الشيء إنما يعود بصورته النوعية لأنها ثابتة وان المادة تتبدل في كل آن فلو قلنا باعادة المادة يلزم القول بالتناسخ فيلزم منها تعذيب المحسن وإثابة المسيء لأن المادة هي التي تتبدل والتي تتبدل لا يصلح لأجراء الحكم عليها بل إنما إجراء الحكم يصلح على الشيء الباقي وهو الصورة فهي تعاد .

وقد عرفت مما قدمناه ان المادة هي الأصل للشيء وهي تعود لما بينا بأن الذاهب هو العائد وأن الشيء إنما يكون بمادته وصورته ، والمادة هي الأصل والصورة هي الفرع وهي الفصل والفصل متقوم بالجنس تقوماً

ركنياً وإنما التغير والتبدل لا يكون للمادة إلا بالصورة لأن الصورة هي مقتضيات الأعمال بالمادة فالعامل هو المادة ولا يقع الحكم إلا عليها والعايد لا يكون الا المادة ولما كانت مستحيلة الانفكاك عن الصورة قلنا باعادة الصورة إلا ان الصورة منها جنسية ومنها نوعية ومنها شخصية فالجنسية هي الفصل المميز بين الأجناس العالية والصورة الجنسية قد تكون جنسية باعتبار ونوعية باعتبار آخر كالمتحرك بالارادة بالنسبة الى الجسم والحيوان وكذلك الصورة النوعية الى ان يكون صورة لأسفل الأنواع فتختص بها كما أن الفصل الأعلى تختص بالجنس والشخصية تختص بأفراد النوع الأسفل وكل واحدة منها توجد مع ما تنسب إليها ومنها ما تحصل للمادة من أعمال صاحبها من خير أو شر .

وأما الصور الأول فقد تفارق المادة على حسب انتقالها بحسب تبدل أعمالها ، وأما الصورة المختصة فلا تفارق المادة وتغيرها لا يكون إلا بتغيرها ، فالمادة إنما تعاد وتحشر في هذه الصورة ، ولهذا تحشر العصاة في صور أعمالهم والمطيعين أيضاً كذلك .

قال نبينا محمد «ص» : (على ما تعيشون تموتون وعلى ما تموتون تحشرون) فان هذه الصورة ليست إلا عمله وكل يعذب ويثاب بعمله .

قال تعالى : ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره** ﴾ ، وقال أيضاً : ﴿ **لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت** ﴾ ، وقال : ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾ ، وقال : ﴿ **لتجزي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون** ﴾ .

وقال عليه السلام : (إنما هي أعمالكم ترد عليكم) ، وقال عليه السلام أيضاً : (الجنة قيعان غرسها سبحان الله والحمد لله) ، وقال : (

من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة في الجنة) ، وقال عليه السلام : (الدنيا مزرعة الآخرة) .

فكما أن البذر هو مادة للشجرة بل هو الذي يظهر بعينه بعد انبساطه بصورة الشجرة وأغصانها وأوراقها وأثمارها لأن الشجرة ليست خارجة عن البذر بل هي البذر بعينها كما هو ذوق أهل التحقيق كذا الأعمال والاخلاق فانها مادة الجنة والنار لقوله «ع» : (انما هي أعمالكم) ، وهي بعينها تظهر في ذلك الموطن الأخروي بصورتها يعني صورة الجنة والنار وصورة ما يظهر فيهما من اللذائذ والمكاره .

فلعلك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر . فاقول ان الاعمال ليست من الامور العرضية بل انما هي ذوات متحققة في ملك الله في كتاب رتبها .

لذلك ورد تجسيم الاعمال في يوم الحساب ويوزن الاعمال بالقسطاس المستقيم . نعم تكون عرضية بالنسبة الى موجدها وهي عرض بالنسبة الى صاحبها وجوهر بالنسبة الى نفسها ومن هو دون رتبتها . ولا يقال ان مادة الجنة والنار لو كانت هي الاعمال للزم عدم وجود الجنة والنار الآن بالنسبة الى زيد الذي سيوجد بعد حين فاذا تحقق عدم كونه فيتحقق عدمية اعماله بالطريق الاولى فيلزم منها عدم وجود الجنة والنار الآن وهذا مخالف لما نص عليه الشرايع الالهية . لانا نقول ان الله سبحانه لم يفقد شيئاً من الاشياء في ملكه ولا يسبقه الحالات .

قال عليه السلام :﴿ لم يكن خلواً من الملك قبل انشاء الملك ﴾ وإنَّ زيداً الذي هو معدوم عندنا ليس معدوماً عند الله بل هو موجود متعين متميز

عن غيره في ملكه سبحانه وكذلك اعماله واخلاقه فهو موجود عند اللّه بحكم جفاف القلم بما هو كائن لكن لما كنا منغمرين في بحر الزمان وما صعدنا الى مدارج الترقيات من عالم الجبروت والملكوت كنا محجوبين عن مشاهدة الاشياء على ما هي عليها واحتجبنا عن شهود ما هو كائن فسمينا الاشياء الكائنة عندنا بالوجود الكوني والذي بعد ما ظهر لنا سميناه بالوجود الامكاني .

فقول ان الاشياء كلها كائنة في الامكان عندنا وكائنة عند اللّه في الكون لانه سبحانه ليس زمانيا حتى يتحقق له المضي والحال والاستقبال كما هو شأن من كان محاطا للزمان فالجنة والنار موجودتان وداخلتان في ملك اللّه وباقيتان بابقاء اللّه فظهر مما ذكرنا ان الاشياء انما تعاد وتحشر بمادتها وصورتها لتجزي كل نفس ما كسبت ان خيراً فخير وان شراً فشر .

فاذا بلغ كل واحد من الموجودات مقامه في الجنة او النار يبقى فيها ببقائها من كان من اهلها على الحقيقة . قال اللّه تعالى :﴿ **فاما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ** ﴾. وقال سبحانه :﴿ **فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد** ﴾.

واهل الجنة يزداد نعيمهم في كل آن وكذلك اهل النار يزداد اليمهم في كل آن نعوذ باللّه من سخط اللّه .

واعلم ان السر في المعاد ان الاشياء لما خلقت للبقاء كما قال في الحديث :﴿ خلقهم للبقاء لا للفناء ﴾ وكانت الاشياء في الفراديس الاعلى

ربما تتوهم الالوهية لنفسها لمشاهدتها انها تصدر عنها الافعال والآثار وتتخيل الاستقلال لانها خلقت من ظل الربوبية فتنزلت من عالمها الى هذا الكثيف وامتزجت بكثافتها لتعلم انها مخلوقة مدبرة وما تصدر عنها الاشياء من حيث هى هى ولتعلم عدم تذوتها واستقلالها في نفسها ولذا تنزلت من عالمها لإكمالها .

ان تعرف عدم تذوتها وتحققها ولا بد ان تترقى بعد تنزلها الى عالمها بحكم كما بدأكم تعودون لأجل التنعم بالنعيم الابدي والتألم بالأليم الدائم الذي اوجد بفعلها فتعود الى مكانها الذي هبطت منه لا غير قال عليه السلام ما معناه : (لا يصعد الى السماء الا من نزل منها).

هذه آخر ما اوردتها اليك والله خليفتي عليك . قد وقع الفراغ من تسويد هذه الرسالة بيد منشيها العبد الاذل.

الاحقر ابن علي الحسن المشتهر « بكوهر » في حائر

الحسين صلوات عليه في نهار الجمعة

في ثالث ذي العقدة الحرام

سنة الف ومأتين وتسع وثلاثين

١٢٣٩

انتهى الكتاب الثاني (اللمعات)

اجازة الشيخ الاوحد الاحسائي
قدس سره
للمولى الميرزا حسن كوهر عطر رمسه

بسم اللّه تعالى وله الحمد وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول الحائري الاحقاقي عفى عنه ان نسخة اللمعات التي تلقيناها من بيت (حجة الاسلام الذي مر ذكره في خاتمة المخازن كانت مطرزة مصدرة بتقريظ ملمع باجازة من استاد مصنفه الاعظم الناموس الالهى الشيخ الاوحد الاحسائي «اعله»ولم يصرح فيه ان التقريظ على اللمعات او المخازن او كليهما .وان كان لا يعدوهما ظاهراً فاحببنا الحاقه بها في الطبع والنشر لتزيد رغبة الراغبين واشتياق الطالبين . وهو هذا:

بسم اللّه الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد للّه رب العالمين وصلى اللّه على محمد وآله الطاهرين .

أما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الهجري الاحسائي : انه قد عرض الابن الاعز العالم العامل المؤتمن الوفي الملا حسن بن علي الشهير بكوهر احسن اللّه احواله وبلغه اماله في مبدئه ومآله بحرمة محمد واله رسالة شريفة تشتمل على جل طرق السداد في اصول الصواب والرشاد من الحوال المبدء والمعاد تهدي الى الحق والى طريق مستقيم . قد سبق فيها من كان قبله . وقصر عن شأوها من رام مباهاتها بعده .ولعمري لقد نطق بلساني . ووعى من معانيها بفهم جناني .

ووضع اساسها واركانها ببيان روعى واركانى . فشكرت اللّه وله الفضل والمنة حيث احيى ببيانه هذا ما انمحى من الحق والسنة . لما دخل عليَّ من السرور . بما وهبه له من الحكمة والنور الى يوم النشور .

والحمد للّه رب العالمين وقد اجزت له احسن اللّه توفيقه ان يروي عني جميع مقرراتى ومسموعاتى وجميع ما جرى به قلمى وفاه به كلمى من جميع ما وضع من العلوم من المنثور والمنظوم من علوم الاصوليين وما ابتنى عليها من الفروع المتعلقة باحوال النشأتين مشترطاً عليه ما اشترط عليَّ من التثبت والاحتياط وسلوك طريق التقوى والانقطاع الى اللّه تعالى في كل حال وان لا ينسانى من الدعاء في مظان الاجابة في حياتي ومماتي والحمد للّه وحده وصلى اللّه على محمد وآله الطاهرين .

البراهين الساطعة

والادلة اللامعة

تأليف

حجة الاسلام والمسلمين العلامة الأكبر مولانا

الميرزا حسن الشهير بـ(كوهر)

«المتوفى سنة ١٢٦٦ هـ»

بسم اللّه الرحمن الرحيم

البراهين الساطعة
والادلة اللامعة

الحمد رب العالمين وصلى اللّه على محمد وآله الطاهرين ولعن اللّه اعدائهم اجمعين .

اما بعد : فيقول الاحقر ابن علي الحسن الشهير بكوهر عفى اللّه عنهما وحشرهما مع ساداتهما صلوات اللّه عليهم اجمعين ان هذه كلمات قليلة مشتملة على معاني جزيلة تبين اصول الصواب والرشاد في احوال المبدء والمعاد سميتها « بالبراهين الساطعة والادلة اللامعة »ورتبتها على مقدمة وابواب وبه نستعين في المبدء والمآب .

مقدمة

ففى بيان امور لا بد من الاشارة اليها اجمالا

الاول

اعلم وفقك اللّه ان الاسم انما يوضع للشيء لأجل الإفادة والاستفادة ولولاهما لبطل الوضع فيكون كل واحد منهما بإعتبار وجود الغير وهو معنى اضافي خارج عن ذات المفيد والمستفيد اذ ليس ذاتهما نفس الاضافة واتصافهما بالوصف الاشتقاقي دليل على القيام بمبدأ الاشتقاق وخروجه عن حقيقتهما من حيث دوران الوصف مدار المبدأ نفياً واثباتاً وقد برهن ان موضع النفي والاثبات متغايران فظهر ان الشيء بأعتبار الاضافة الى الغير يحتاج الى الاسم لا بأعتبار ذاته فإذا لم يكن باعتبار ذاته فلا يكون الا بإعتبار ظهوره الفعلي الذي هو إشراقه على هيئة تناسب المحل من الوضع .

الثاني

إن الموضوع له هو المعنى الوضعي الظاهر بأشراقه الوصفي في مرايا الاسماء على قدر قوابلها لوجوب المناسبة بين الحال والمحل إذ بينا أن اعتبار كونه ذاتاً غير اعتبار كونه موضوعاً له فإعتبار الموضوع له هو نفس جهة الظهور فينصبغ بصبغ المحل والظاهر بالمحل هو المعني المتحقق بتحقق الاسم على طبق ذلك المعنى الاول وهو شبح منفصل منه

كالشبح الواقع في المرايا فاذا قابلت مرآت الذهن هذا المعنى انفصل عنها شبح وانطبع فيها على طبق ما في مرآت الاسم حرفاً بحرف فالمسمى ظهوره في الاسم يسمى معنى وفي الذهن مفهوماً والشيء بأعتبار طريان المسمائية يسمى مصداقاً وبإعتبار التعبير عنه يسمى مقصوداً ومراداً وبإعتبار دلالة الاسم مدلولا وبإعتبار ظهوره في محل النطق منطوقاً وبإعتبار كونه من لوازم معنى آخر عن محل النطق يسمى ايضاً مفهوماً وجميع هذه المراتب يسمى ايضاً معنى في مقابلة الاسم .

الثالث

يجب المطابقة بين المفهوم والمصداق حتى يكون دليلا والا للزم عند فقد المطابقة أن يكون كذباً ويلزم ايضاً جواز أن يكون مفهوم كل شيء مفهوماً لكل شيء وهو بديهي الفساد فعلى هذا يجب التطابق بينهما اطلاقاً وتقييداً وعموماً وخصوصاً إذ المفهوم شبح المصداق فبطل القول بالتخالف واعمية المفهوم واخصية المصداق واطلاقه وتقييده .

الرابع

يجب ان يكون لكل مفهوم منشأ انتزاع في الخارج على طبقه فجميع المفاهيم يستدعي وجود المصاديق دائرة مدارها نفياً واثباتاً فلا يكون المصداق عدمياً والمفهوم وجودياً لوجوب المناسبة بين المدرك والمدرك (بفتح الراء) والا لزم ان يدرك كل شيء كل شيء فالتالي باطل والمقدم مثله وبيان الملازمة ظاهر فالعدم غير متصور والممتنع غير مدرك لأن

المعني الممتاز امر وجودى فلو تعلق به الادراك لزم انقلاب حقيقة العدم الى الوجود وهي البين استحالته لاستحالة اجتماعهما وارتفاعهما وما يقال من تصور الشريك للّه تعالى فإنه إلحاد في الاسماء وتسمية الممكن شريكاً له كما قال تعالى : ﴿ **قل سموهم** ﴾ وما نعبر عنه بالعدم فلا نعني به الا العدم الاضافي الذي هو امر وجودي.

الخامس

ان تقسيم الامكان بالخاص والعام وان الامكان العام يشمل الواجب والممكن بأعتبار سلب الضرورة عن طرف المخالف وينقسم كل منهما بالذاتي والغيري وان الامكان الخاص يختص بالممكن لسلب الضرورة من الطرفين فيكون الامكان ذاتياً للمكن ولا يصح ان يكون ممكناً لغيره كما قرروه بمعزل عن التحقيق اذ ليس الا اللّه واسمائه وصفاته بقول الرضا عليه السلام : ﴿ **حق وخلق لا ثالث غيرهما** ﴾ فليس الا الواجب لذاته والممكن لغيره وقد عرفت استحالة تصور الامتناع فلا يكون فرداً للإمكان والا لكان ممكنا (هف) وان الوجوب والامكان متغايران والا لكان الواجب ممكناً والممكن واجباً وكل ذلك انما يكون بحكم تطابق المفهوم والمصداق كما عرفت .

السادس

يستحيل انتزاع مفهوم واحد من مصداقين الا بأعتبار المعنى الوحداني المشترك بينهما ان اتفق وكذلك يستحيل انتزاع مفهومين من

مصداق واحد الا من جهتين فالقضايا الحملية كلها متغايرة موضوعاً ومحمولاً ذهناً وخارجاً فالموضوع هو الموصوف الخارجي والمحمول هو الوصف الخارجي والنسبة بينهما امر خارجي ينتزع الذهن من كل واحد مفهوماً ثم يولفها على طبق التأليف الخارجي فزيد مثلا موجود في الخارج والقيام الذي هو أثره ووجه فعله كذلك موجود خارجي والاتصاف به ايضاً امر خارجي .

وليست القائمية عين ذاته ولا القائم كذلك والا لما صح رجوع ضمير القائم اليه ولا سلبه منه ولكان ذاته تدور مدار نفي القيام واثباته حيث ان المشتق يدور مدار مبدئه فالوصف امر خارجي بينه وبين الموصوف بينونة صفة على ما سنبينه ان شاء اللّه وهما متغايران وقال مولانا امير المؤمنين عليه السلام :﴿لشهادة كل صفة على انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف على انه غير الصفة ﴾ فالقضايا الحملية كلها تدور مدار هذا الوصف اذ الحمل سقط في الوحدة والبينونة العزلتية .

السابع

قالوا ان البينونة على قسمين بينونة صفة وبينونة عزلة وعرفوا بينونة الصفة بالاتحاد بالذات والمباينة باعتبار الصفات وبينونة العزلة بمباينة الذات والصفات وانت اذا امعنت النظر رأيت ان المعنيين كليهما مختصان ببينونة العزلة اذ كل واحد منهما فرد من الاعتزال احدهما عزلة كل واحد منهما بأعتبار الذات والآخرة عزلة كل واحد منهما بأعتبار الحدودوهذا بحسب اللغة والعرف العام والخاص فيكون احدهما بأعتبار الاشتراك اللفظي بينهما والآخر بأعتبار الاشتراك المعنوي فكلاهما

داخلان تحت مفهوم العزلة والمباينة الصفتية خارجة عنهما فيكون بين الصفة والموصوف اذ الصفة ليست بضد للموصوف ولا ند فانها وجه من وجوه فعله لا يصدق عليهما مفهوم الاشتراك رأساً لفظياً كان او معنوياً .

الثامن

ان المبادىء للمشتقات اعني المعبر عنها بالمعاني المصدرية التي قالوا انها من ثواني المعقولات امور اعتبارية تحدث بأعتبار المعتبر حذراًمن لزوم الدور والتسلسل وينقطع بانقطاع الاعتبار كلها امور متحققة متأصلة وهي ليست كما زعموا لأن اعتباريتها تلزم اعتبارية مشتقاتها المتأصلة لأستحالة اعتبارية المبدء وتحقق المشتق من حيث وجوب تحقق المبدء في المشتق وانضمامه بالقيود الخارجية ليحصل المشتق وقيام المشتق بالمبدء قيام ركن وتحقق كما ان قيام المبدء بالمشتق قيام ظهور والنقص بالتمار وما اشبهه مندفع بأعتبار المعنى الوصفى المتعلق بالتمر فان التمار ليس ذات زيد بل انما هو وصف حصل له بأعتبار التعلق بالتمر لا باعتبار ذاته فقام يحصل الوصف بالتمر لا غير ذلك ولو كان الامر كما يزعمون من عدميتها للزمهم القول بإعتبارية وجود الحق ووجوبه وقدمه وازليته وابديته الى غير ذلك من النعوت الذاتية فيلزم ان يدور الحق مدار اعتبارهم وهو بديهي الفساد وكذلك القول في الإمكان والدور والتسلسل مندفع بإختراع مصاديقها لا من شيء بفعل اللّه كسائر مراتب بسائط الامكان وانتزاع المفاهيم منها في الاذهان .

التاسع

قالوا : ان من المفاهيم ما لا يختص بشيء دون شيء من المصاديق بل هي كلية لعمّ الواجب والممكن ويعبر عنها بالامور العامة وذلك يستلزم القول بوجود ما لا يكون في حد ذاته واجباً ولا ممكناً ويكون خارجاً منهما وداخلا فيهما وتركب كل واحد منهما منه ومن حدّه وفاقة كل واحد منهما الى كل واحد منهما فيلزم امكان الواجب ووقوع الممكن قسيماً للواجب وضداً له بأعتبار الذات ونداً له بحسب الصفات وهذا كما ترى بديهي الفساد ، فالامور العامة انما تجري بين الاشياء الواقعة في المرتبة الواحدة والصقع الواحد التي لا يكون بينهما تقوم صدور فيتحقق لهما الجمع والتفريق فيما يتعلق بالامور العامة وهي الاشياء المتحدة جنساً او نوعاً او غيرهما من مراتب الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص الى غير ذلك من صفات الخلق واحوالهم .

العاشر

ان الامور الوجودية الواقعية في الرتبة الواحدة لها مراتب باعتبار الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص فاللا بشرط باعتبار حقيقته مطلق وباعتبار مقسميته مقيد وباعتبار شرطيته خاص وبشرط اللاشيئية عام .

فالخصوص والعموم قسمان من المقيد الذي هو عبارة عن المطلق المنضم بالقيود التي هي حدود الماهية التي تكون منشأ الإمتياز قوة وفعلاً فتلتزمها مراتب الجنسية والنوعية والشخصية بإعتبار الفصول فيكون جنساً ونوعاً وشخصاً فيظهر مراتب الفعل والقوة بهذه

الاعتبارات فالجنس يشمل النوع والنوع يشمل الشخص والشخص هو الجزئي الذي يمنع فرض صدقه على كثيرين والنوع هو الكلي الذي لا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين وكذلك الجنس باعتبار التقييد فالجنس بهذا الاعتبار هو الكلي الذي يندرج تحت الكليات والنوع يندرج تحته جزئيات .

والفصل مأخوذ في حقيقة النوع والشخص اذ لولا الفصل لما امتازت الانواع والاشخاص فالقول بامتياز الجنس والنوع باختلاف الحقائق واتفاق الحقائق قول شعري من حيث ان الفصل معتبر فيهما فإما أن تقول بإتفاق الحقائق فهما باعتبار المادة او باختلاف الحقائق باعتبار الفصول .

الحادي عشر

الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل فلا يمكن وجود جنسين لماهية واحدة والا لتحصل النوع بدون الجنس فلا تركيب الا منهما وكل منهما اي من الجنس والفصل باعتبار التركيب يكون منشأ للكليات والعوالي والسوافل والمتوسطات ومنها الكلي الطبيعي والعقلي والمنطقي .

فالمعروض للمفهوم الكلي طبيعي والعارض منطقي والجامع بينهما عقلي . وقالوا بعدم تحقق المنطقي والعقلي في الخارج واختلفوا في الطبيعي بين منكر ومثبت خارج عن حقيقة الافراد او في ضمن الافراد او انه تمام حقيقة الافراد . فالقول بانه خارج عن حقيقة الافراد يناقض قولهم من ان الشيء مالم يتشخص لم يوجد.

والقول بانه تمام حقيقة الافراد قول بعدم الفرق بين الكلي والفرد وهو بيّن الفساد اذ الكلي جزء للفرد على زعمهم والتشخص بالفردية جزء آخر والمجموع هو الفرد فتمام حقيقة الفرد هو الهيئة المجموعة الى التي تنتفي بنتفاء احد الاجزاء ثم انكار وجوده مكابرة فينحصر كونه في ضمن الافراد فيكون بهذا الاعتبار اي باعتبار وجوده في الخارج في ضمن الافراد ومنشأ لانتزاع الكلي المنطقي والعقلي فلا تكونان امراً اعتبارياً ليس لهما منشأ انتزاع.

الثاني عشر

ان النسب الاربع اعني التباين والتساوي والعموم والخصوص المطلق ومن وجه كلها تدور مدار الانواع بملاحظة الجنس والفصل فلا تتأتىٰ في الجنس من حيث هو هو ولا الماهية المطلقة الا باعتبار الفصول فيلحقها العوارض باعتبارها من حيث هي هي وباعتبار الخارج وباعتبار الذهن ولكل حكم لما يترتب عليهما من ترتيب المقدمات واخذ النتائج واثبات الامور في التعريف والتعرف.

الثالث عشر

ان التعريف لما كان باعتبار تلك الحدود انحصر بالحد والرسم تاماً كان او ناقصاً وكل منهما انما يكون باعتبار الجنس والفصل والعرض وقد عرفت ان مرجع الكل هو نفس الحدود المعبر عنها بالماهيات فما لا جنس له لا فصل له ولا عرض له فلا حد له ولا رسم فلا يقع جهة

التعريف والتعرف فوجود الحق لا يعرف بحدٍّ ولا رسم لانهما من صفات المخلوقين واحوالهم وانما ببديع صنعه اجراه فلا يجري عليه ما هو اجراه .

واما وجود الخلق فتلحقه هذه الامور باعتبار اقترانها بالحدود لا باعتبار نفس الوجود والامتياز بين الوجودين ليس مأخوذاً فيه الاشتراك حتى يلزم التركيب بل الامتياز ذاتي بينهما فوجود الحق لا يعرف الا بالاثر ولذا لا يعرف من نحو ذاته بوجه من الوجوه وستعرف ذلك انشاء اللّه تعالى .

الرابع عشر

ان حدود الماهية لما اقتضت الكثرة باعتبار نفسها لسبب اقترانها بالوجود الخلقي حصل الاختلاف والتقابل فقالوا به ،المتقابلان اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فهما متضايفان والا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً فإما ان يعتبر في العدمى محل قابل للوجودي فهو العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب قلت لو جاز تقابل العدم للوجود لكان العدم وجوداً للامتياز بحسب الحدود المعنوية فيكون التقابل بين وجودين لا بين الوجود والعدم فينحصر التقابل على ذلك في التضايف والتضاد وان قلت العدم اضافي فهو ايضاً وجود فيرجع الامر الى ما قلنا اذ يلاحظ باعتبار القوة والفعل فلِمَ لا يجوز التقابل بين العدمين الاضافيين .

الخامس عشر

إن بين المتقابلين بحسب التقوم باعتبار ملاحظة التقابل تضايف وباعتبار قيد الخصوصية تضاد وباعتبار ثبوت صلاحية اتصاف كل منهما بوصف الآخر وعدم التلبس عدم وملكة وباعتبار نفي الثبوت سلب وايجاب وكلها أمور وجودية يختلف باعتبار القوة والفعل فبهذا يندفع الاشكالات الواردة في المقام ، ففي كل شيء يتحقق هذه الأمور الأربعة بحسب اختلاف الجهات فان حقيقة الشيء لحاظه من حيث هو هو لا يذكر الا من حيث هو هو فلا يكون معه ذكر الغير فلا تقابل ولا تضاد ولا تضايف ولا عدم ولا ملكة ولا سلب ولا ايجاب وإذا لاحظناه مع غيره حصلت النسب فصحت الاضافة من حيث تقابلهما تقوماً والتضاد من حيث خصوصية القيد والعدم والملكة باعتبار الفعل وحصول القوة والايجاب والسلب باعتبار النفي قوة وفعلاً .

السادس عشر

ان الاضافة على قسمين باعتبار الذات كما في نفس الوصف إذا فرضناه ذاتاً وباعتبار الوصف اذا كان وصفاً ولا يتعقل وجود أحد المتضايفين دون الآخر ويجمعهما نفس الاضافة وكل واحد يحدث بحدوث الآخر باعتباري الوجود والظهور فيتقوم كل واحد بالآخر وجوداً وعدماً وظهوراً فيكون الدور بينهما معياً .

فالاضافة تنقسم الى حقيقي ومشهوري فالمشهوري مركب من إضافتين حقيقيتين باعتبار تحقق النسبتين .

السابع عشر

إن جميع ما فيه التقابل بجميع أنواعه يستدعي اتحاد الرتبة فتنحصر هذه الأمور في الرتب الخلقية ، فما يكون في مفهوم التقابل لا يجوز إطلاقه على الحق ، فمنها إطلاق العلة فلا يجوز على اللّه لأن العلة والمعلول متضايفان باعتبار العلية والمعلولية وفاقه كل واحد منهما الى الآخر وذلك يستلزم الحدوث على أن العلة إما أن تكون بسيطة أو مركبة تامة أو ناقصة فان كانت بسيطة تامة لزم أن يكون فاعلاً موجباً لا مختاراً وإن كانت ناقصة لزم استكماله لأن العلة الناقصة هي المحتاجة الى المدد وإن كانت مركبة تامة فيلزم كونه علة فاعلية ومادية وصورية وغائية ، فيلزم أن يكون الحق مادة للخلق وصورة وغاية الى غير ذلك من المفاسد فلا يصح عليه إطلاق العلة كما لم يطلق هو سبحانه على نفسه ولا أحد من الأنبياء والأولياء (فعلة ما صنع صنعه وهو لا علة له) كما قال مولينا أمير المؤمنين عليه السلام ، فإن قلت نعم لم يرد اطلاق لفظ العلة ولكن ورد معناها وهو اطلاق السبب عليه تعالى ولا نعني بالسبب إلا معنى العلة . قلت : هذا وصف فعلي له مشتق من وجوه فعله كما سنبين إنشاء اللّه تعالى فباعتبار المبادئ المتحصلة من وجود تعلق الفعل اشتق له هذا الاسم كسائر الاسماء .

وهذا ليس على ما تعنون من إطلاق العلة عليه تعالى باعتبار الذات ثم إنه قد بينا أن باعتبار التقابل يتحصل جميع أنواعه بين أمرين من الاضافة والتضاد والسلب والايجاب والعدم والملكة فباعتبار كل وجه يتحصل وجوه من المفاسد ، ومنها الوحدة والكثرة باعتبار التقابل بجميع أنواعها كالوحدة الشخصية والنوعية والصنفية والجنسيه وتشملها العددية والانبساطية المعبر عنها بالاشراقية السارية في

الموجودات ومجعولية هذه الوحدة باعتبار اقترانها بالموجودات تستدعي وجود الوحدة الحقيقية فجميعها بمعزل عن وحدته الحقه الغير المقترنة بشيء من الأشياء المعبرة عن ذاته تعالى وتقابل تلك الوحدات الكثرات فيكون بينهما تضايفاً باعتبار التقوم وتضاداً باعتبار نفس الحدود وكذلك العدم والملكة والسلب والايجاب باعتبارات ومنها التقدم والتأخر بحسب الزمان والمكان والرتبة والشرف والطبيعة ومنها الأولية والآخرية بجميع مراتبها بحسب هذه المراتب إلى غير ذلك من أنواع المتقابلات .

الباب الأول

في إثبات الصانع وتوحيده
وفيه فصول

الفصل الأول

اعلم أنه قد تقرر عند العقول أن سلسلة الحدوث يجب أن ينتهي الى الوجوب وإلا لزم تقديم الشيء على نفسه واتحاد الفاعل والقابل إن لم يستند الى الغير وإن استند الى الغير فإما أن يستند ذلك الغير إليه فيلزم الدور أو الى الغير طولاً فيلزم التسلسل فيوجب تقدم المعلول على العلة إذ اعتبار معلولية كل سلسلة متقدم على اعتبار عليته فيستدعي عدمية الشيء حال كونه موجوداً (وهف) فوجب الانتهاء الى علة لا تكون فيه اعتبار المعلولية بوجه من الوجوه .

وأيضاً قد تقرر أن الموجود أما أن يكون موجوداً بذاته أو موجوداً بغيره لا سبيل الى القول بأن جميع مراتب الموجودات يكون موجودة بذاته إذ من المعلوم وجود المركبات المتوقفة على البسائط ولا الى القول بأنها موجودة بغيره لاستلزامه القول بوجود الغير الذي يكون موجوداً بذاته فيجب القول بالموجود بالغير واستناده الى الموجود بالذات وهذا ما نبغي وأيضاً في تجدد هذا الاشراق العام المنبسط على هياكل التوحيد بعد كونه كفاية في استناده الى مجدد إذ لم يكن هو نفسه ولا يكون من هو مثله ولم يجدد نفسه ولا يجدده من هو مثله ذلك تقدير العزيز العليم

الفصل الثاني

إنه لما وجب انتهاء سلسلة الحدوث الى القديم يجب أن يكون القديم واحداً من جميع الوجوه بالوحدة الحقيقية التي لا يشوبها الكثرة مفهوماً ولا مصداقاً ولا تحقيقاً ولا اعتباراً وإلا للزم حدوثه ، فهو واحد إحدى المعنى لا يشاركه شيء في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله بوجه من الوجوه إذ الاشتراك مع غيره لتركيبه مما به الاشتراك ومما به الامتياز ولزوم موجود خارج من القدم والحدوث ولزوم ضد الممكن للواجب باعتبار تقسيم القدر المشترك واستحالة صدور ه من ضده .

وما يقال إن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز هو دليل نفي الاشتراك إذ الامتياز ذاتي لهما على ذلك التقدير وإلا لزم التركيب . والشبهة المنسوبة الى ابن كمونه المنبعثة من جواز التخالف بين المفهوم والمصداق مدفوعة باستحالة التخالف بينهما كما عرفت فيما اسلفناه فالحمل العرضي على تقديره يخرج ذاتيهما من القدم ويدخلهما في الحدوث إذ لا واسطة بين القدم والحدوث ولا ربط إذ الربط لا يخلو عن أن يكون بينهما باعتبار الذات أو الصفات فان كان باعتبار الذات أما أن يكون نفس الذات معنى رابطياً وأما أن يكون غير الذات لزم أن يكون محلاً للحوادث . وأما أن يكون باعتبار الصفات ، فأما أن تكون هي الذات لزم المحذور الأول وإن كان غير الذات فلا ربط فيجب نفي الارتباط عنه فلا يكون بينه وبين غيره اجتماع ولا افتراق ولا فصل ولا وصل لأنها من الأكوان الأربعة التي اتفقوا على حدوثها فلا الوجود ولا النعت المعبر عنه يطلق عليه وعلى غيره بالاشتراك اللفظي ولا المعنوي ولا الحقيقة والمجاز كما عرفت واسمائه تعبير وصفاته تفهيم وذاته حقاقة وكنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه .

تحقيـــق

اعلم أن تنزيه الحق سبحانه عن الخلق وصفاتهم يلزم تحديد الخلق لا الحق لرجوع النفي على المنفى عنه وإلا لزم حكمك ببساطة (ج) وأنه ليس (ب)حكماً بتركيبه لا ببساطته وهذا خلاف فظهر بطلان القول بالجمع بين التشبيه والتنزيه تقصياً عن التحديد في التنزيه وبطل القول ببسيط الحقيقة كل الاشياء لأن البساطة المطلقة تنافي الكلية المركبة فان كل موجود لا يسلب عنه أمر وجودي مقيد بحيث لا يسلب فالقيد مأخوذ في تعريفه وإلا لما تم استدلالهم بعكس النقيض في قولهم إنّ المعطي لا يكون فاقداً في ملكه لا في ذاته وإلا لتغيرت حالتاه (ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه) ويلزم ان يكون محلاً للحوادث وهو بديهي البطلان ويجب الوجدان في ملكه إن اللّه لم يكن خلواً من الملك قبل انشاء الملك .

والتحديد بالقبلية والبعدية من الملك وهما من الزمان الذي هو من حدود الماهية وقد خلقه اللّه بنفسه بلا قبل ولا بعد حيث أنه تعالى لا يوصف بالقبلية والبعدية وهو قبل القبل بلاقبل ، وبعد البعد بلا بعد ، والتعبير بعدم الخلو قبل الانشاء لنفي التعطيل وإلا فحقيقة الأمر كان اللّه ولم يكن معه شيء والآن على ما عليه كان ، فتوسط العدم بينه وبين خلقه غير معقول إذ يلزم انقلاب العدم وجوداً تحديد للطرفين إن قلنا بتناهيه ، وإن قلنا بعدم تناهيه لزم عدم ايجاد الخلق رأساً ، وكذلك الزمان إذ الزمان خلق من خلقه فلا ممكن إلا وهو حادث بالحدوث الزماني بالمعنى الأعم ويختلف مراتب الحدوث الزماني فيسمي سرمداً ودهراً .

فنسبة المتغير الى المتغير زمان بالمعنى الأخص والى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد فالزمان ظرف للموجودات الخلقية

والذات الثابت ليس له زمان والوصف بالازلية والأبدية والسرمدية نعت ذاتي يوجب تنزيهه عن الظرفية والمظروفية ، إن قيل كان فعلي تأويل أزلية الوجود وإن قيل يكون فعلى تأويل نفى العدم فالتعبير بالأزلية هو نفس التعبير عن أبديته وبالأبدية عن أزليته على نحو يعرفه الراسخون في العلم .

الفصل الثالث

اعلم أنه قد اختلفت الآراء في صفاته سبحانه فبين نافٍ ومثبت فذهب طائفة الى نفيها والمثبتون اختلفوا فمنهم من أثبتها عيناً ومنهم من أثبتها غيراً ومنهم من أولها حالاً ومنهم من نفاها وجعل الذات نائبة منابها ومنهم من أرجعها الى سلبها ومنهم من أثبت حالات ليست بموجودة ولا معدومة .

ويكون موجودة ومعدومة فالنافون يلزمهم الاثبات إذ النفي فرع الثبوت فقد كروا الى ما فروا عنه وعلى عدم الملازمة يلزمهم التعطيل والمثبتون إن أرادوا محض التعبير لنفي التعطيل يلزمهم القول بالترادف في إطلاق الصفات والذات فيوجب بطلان الحمل إلا إذا أريد الحمل باعتبار الصفات الفعلية كما ستعرفه إن شاء اللّه تعالى وإنما قلنا يلزمهم القول بالترادف حيث حكمنا بوجوب المطابقة بين المفهوم والمصداق ، فاختلاف المفاهيم دليل على اختلاف المصاديق فلا يصح القول بالعينية مع اختلاف المفاهيم والمثبتون غيراً يلزمهم القول بتعدد القدماء قد ابطلته أدلة التوحيد والقول بالنيابة يلزمهم القول بفرعية الذات وحدوثها إذ فرع المنوب عنه بحكم النيابة وإرجاعها الى السلوب باطل بايجاب

صلوح المنفى للزوم التركيب وكونه محلاً للحوادث وصحيح إن قلنا باعتبار التنزيه ونفي التعطيل وثبوت الحالات قول باجتماع النقيضين وارتفاعهما المجمع على بطلانهما .

الفصل الرابع

قد اختلف ظاهراً ما ورد من المترجمين للرواية والسنة المعبرين عن إرادته ،ففي بعض ما ورد عنهم إثبات الصفات وعينيتها كما قال عليه السلام (علم كله قدرة كله) وفي بعضها (كمال التوحيد نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة على أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة) فالجمع بينهما بالفرق بين الصفات الذاتية والفعلية فالعينيه هي الصفات الذاتية دون الفعلية والفرق بينهما بأن كل صفة يصح اتصاف الذات بها وبنقيضها فهي الصفات الفعلية وإلا لزم دوران الذات مدارها نفياً وإثباتاً وكل صفة لا تصح الاتصاف بها وبنقيضها فهي صفات الذات هنا بحسب الظاهر .

وأما بحسب الواقع فاعلم أنه قد قدمنا فيما سبق ما يكشف اللثام عن وجه المرام وهو أن الصفة إذا لوحظ كونها صفة فهي غير الموصوف والموصوف يكون مقترناً بها وكلاهما يقعان في رتبة الحدوث لاقترانهما كما قال مولانا الرضا «ع» : (ونظام توحيد اللّه نفي الصفات عنه بشهادة العقول) ، إن كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل موصوف ان له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف .

ثم برهن على ما قاله صلوات اللّه عليه بقوله : (وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث وشهادة الحدث

بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث) ، ففي هذه الملاحظة لا يكون دليلاً عليه فيكون الذات عند اضمحلال الصفات هي المراد .

فالحكم في العينية باعتبار غيبوبة الصفة وعدم ملاحظتها من حيث هي وايقاع الارادة على الذات دون الوقوع فان الوقوع لا يكون إلا على الصفات فتكون مناط الغيرية فالجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع بينهما توحيد .

فالذات البات هي المراد عند إطلاق الأسماء والصفات ، وتقع الارادة على جهات اشتقاق الصفات من وجوه الفعل فأنت توقع الارادة وإن لم يقع وسريان هذا الحكم في جميع الصفات ، فنفي الصفتية والموصوفية باعتبار ملاحظة الوصف واثباتها باعتبار عدم الملاحظة .

تمثيل

انظر الى الصورة في المرآت فإنها هي من الآيات التي أرآها اللّه الخلق في الآفاق والأنفس حتى يتبين لهم أنه الحق فأنت مادمت ملتفتاً الى الصورة الانعكاسية تكون ذاهلاً عن المقابل ولا تكون ملتفتاً الى المقابل حتى تذهل عن تلك الصورة فيقع نفس توجهك على الصورة حال كون المقابل مراداً لك فتحكم عليه بما تجلى لك في المرآت على حسب قابليتها مع قطع النظر عنها .

تبصـــرة

اعلم أن الإشـراق الفـعلي المنبـسط على هيـاكل الموجـودات بـاعـتـبـار وجـود مبدء اشـتقـاق الصـفات المعبـرة عن الذات المغيبـة للصـفات كالقـائم المشتق من القيام الذي هو وجه من وجوه الحـركة الكلية التي أحدثها زيد لنفسـه فانها توصـف بالقيام والقعود وما يضـاهيهما من الشـؤون ، فانك تارة إذا أطلقت القـائم تريد به نفس زيد بدون مـلاحظة كـون القـائمـيـة وصـفـاً له فـلا يكون مـراداً وشـتـان مـا بين الاعـتـبـارين مع أن الـواقـع أمـر وجداني اختلف واقـعية كل منهما باختلاف اللحاظ وعدمـه وكذا الأمر في جميـع الأسـمـاء والصـفـات فزيد منزه من وقـوع الأسـمـاء والصـفـات عليه حـال ايقـاعـهـا عليه فـهـو ليس بصـفـة ولا مـوصـوف حـال كـونه هو المراد بالصـفة والموصـوف .

قـال سـيدنا وسـيـد الشـهـداء في دعـاء عـرفـه روحـي له الفـدا :(أيكون لغيـرك من الظهـور مـا ليس لك حـتى يكون هو المظهـر لك متى غبت حـتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليـهـا رقـيبـاً ، وخـسـرت صـفـقـة عـبـد لم تجـعل له من حـبك نصـيبـاً إلهي أمـرت بالرجـوع الى الآثار فـارجـعـني إليك بكسـوة الأنوار وهداية الاسـتـبصـار حـتى ارجع إليك منهـا كمـا دخلت إليك منهـا مصـون السـر عن النظر إليـهـا ومـرفـوع الـهـمـة عن الاعـتـمـاد إليـهـا إنك على كل شـيء قدير) .

وبالـجـملة كل صـفـة تعـبـر عنهـا بمـا هي هـي لا بمـا هو هو مع أن المراد ليس إلا هو فـيكون الاسـمـاء والصـفـات مـتـرادفـة لدى ذات الله مع تنزيهـه عن الوضـع والموضـوع له وإنهـا جـهـات آثار فـعله فـسـقط الـحـمل بـهـذه الاعـتـبـارات وبـالاعـتـبـار الثـاني اعـنـي مـلاحظة الصـفـات من حـيث كـونـهـا

صفات ليست بمترادفة ويصح الحمل ولا تكون الذات مرادة بها فالصفات عين الذات بالاعتبار الأول وهو ليس بصفة ولا موصوف بالاعتبار الثاني فافهم .

الفصل الخامس

علمه تعالى ليس بارتسام صور الممكنات وتقرر رسوم المدركات في ذاته تعالى فيكون فاعلاً وقابلاً ولا بثبوت المعدومات كما عليه الصوفية لاعادة المحذورين ولا بالمثل النورانية بالمعنى الذي قاله شيخ الاشراق وتبعه الاشراقيون من الصور المفارقة فهي علوم باعتبار ومعلوم باعتبار آخر وتبعهم المحقق الطوسي أعلى اللّه مقامه فان ذلك يستلزم نفى العلم الذاتي ولا بالذي قرره فرفوريس مقدم المشائين وشيده في الاسفار لأستلزامه لقدم الحق والخلق معاً او حدوثهما مع ان اللازم من القول بقدم الكل حدوث الكل ولا بثبوت المعدومات على ما قالته المعتزلة للزوم اجتماع النقيضين وارتفاعهما ولا بالصفة القائمة بنفسها المعدومة من جملة القدماء بالمغايرة لذاته تعالى كما قاله الاشاعرة لبطلان تعدد القدماء ولا بما ذهب اليه الرئيس وان اضطربت عباراته فتارة قال بارتسام الصورة وتارة قال انه في صقع الربوبية ولا اعلم ذلك وتارة التزم بالكثرة فإن كل ذلك مستلزم للجهل او التركيب .

ولا بما قاله المتأخرون بأن ذاته تعلم جميع الممكنات وقالوا للواجب تعالى علمان علم اجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها وهذا يستلزم القول بأن يكون له اجمال وتفصيل والجهل بالصنع قبل التفصيل على التفصيل ولا بما رتبوه من انه علة والعلم بالعلة يستلزم

العلم بالمعلول وهذا ايضاً فاسد بكله مع ان ماهية العلة مغايرة لماهية المعلول . فلا يكون العلم علماً والاّ لأنتقلت الماهيات .

ولا بما ذهب اليه أرباب الاقوال الباطلة فأنها كثيرة وكلها ناشئة من القول بأن العلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم هو الكون وما فيه فالعلم ذات اضافية بالمعلوم ومطابق له والا لم يكن علماً به .

فالقول بقدمها لتصحيح العلم قول بتعدد القدماء وتبطله ادلة التوحيد وبعدميتها قول بنفي العلم عند عدم العلة وثبوته عند ثبوتها فيلزم الحدوث والجهل بالصنع قبل الايجاد فذهب كل الى ما ادى اليه وهمه وساقه الى نحوه فهمه ولم يتفطنوا بأن علمه عين ذاته وذاته عين علمه وليس مستفاداً من غيره والا لزم المشابهة بمخلوقاته وان علمه ليس من مقولة الكيف ولا من مقولة الاضافة ولا من مقولة الانفعال وربما ينبيء اختلافهم في العلم القول بأعتوار الزمان عليه وكونه من الزمانيات التي تعتور عليه الحالات فلو جردوه عن الزمان ونفوا عنه الكيف وسبق الحالات وانه لا تطري عليه الكيفيات لما وقعوا في الشبهات ولا اقتحموا الهلكات .

اشـــراق

اعلم ان العلم الذاتي هو ذاته سبحانه لا سبيل الى ادراكه بوجه من الوجوه لا اجمالا ولا تفصيلا اذ ليس فيها اجمال وتفصيل لما عرفت من لزوم التركيب والحدوث ، فالعلم تعبير عن الذات البات على النمط الذي قررناه فهو اصل المعنى بكل اعتبار وجهة ليس للأمكان والممكنات فيه تحقيق ولا ذكر ولا صلوح بوجه من الوجوه (ان قلت هو هو فالهاء

والواو كلامه وخلقه وان قلت الهواء صفته فالهواء من صنعه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف عنه رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك في الملك انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله الطريق مسدود والطلب مردود دليله آياته ووجوده اثباته) فهو لا يدرك لأن الادراك فرع الاحاطة وهو لا يحاط والا لكان محدوداً مركباً من نفسه وحدّه فاذاً لا يحيطون به علماً وعنت الوجوه للحى القيوم .

تحقيق فيه تدقيق

اضافة العلم الى المعلوم معنوي فعلي للحق لعدم لحوق الاضافة اليه تعالى ويحدث بحدوث المعلوم وكونه مضافاً ايضاً اشراقي ظهوري على حد قوله عليه السلام (تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها) ، وذلك ايضاً لا يكون الا بإنسلاخ الزمان عنه فلم يتحقق لذلك الاشراق الفعلي لدى التجلي المصحح لأضافة المتجلى للمتجلي له قبلية ولا بعدية لعدم الانتهاء بحسب البعدية فيلزم عدم الانتهاء بحسب القبلية والا لزم وجود احد المتقابلين دون الآخر هذا (خلف).

فظهر عدم الانتهاء من الطرفين ونفي القبلية والبعدية من الجانبين فحدوث الاضافة بحدوث المضاف اليه واتسق المضاف منها بلا تخلل زمان في البين فوقع العلم على المعلوم وظهرت العالمية بذلك الوقوع فكانت الاضافة منطبقة على المضاف اليه وكذلك المضاف المنبعث لديه على التساوق لا على التقدم والتأخر فعبر عن نفس الاضافة بالعلم الفعلي كما ينطق به الكتاب والسنة والادعية والروايات وهو المؤكد للعلم الذاتي الجامع لوجوه التعاريف للعلم من الاضافة والكيف والانفعال

بأعتبار الوقوع وانطباق العلم على المعلوم فإن كلا من هذه التعاريف ليس جامعاً مانعاً طرداً وعكساً بل كل تعريف معرف لوجه من وجوهه فان التعريف الجامع المانع هو النور الشامل الظاهر والمظهر والظهور فيشمل هذه التعاريف كلها كما شرحناه في مباحثاتنا وبالجملة فالمتعلق امر فعلي يقع على المتعلق كابصارك للمبصرات فانك بصير وان لم يكن عندك المبصر تعلق ابصارك به فالابصار المتعلق به يحدث بحدوث المبصر وينطبق عليه، قال عليه السلام : (كان ربنا عز وجل عالماً والعلم ذاته ولا معلوم فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم) فالعلم كينونة الاشراق المعبر عنها بالعلم الواقع على المعلوم إذ لا يتصور وقوع الذات على شيء من الاشياء .

تكميل

اعلم ان الحق عز وجل لم يتصف بالقبلية والبعدية فليس له حالة منتظرة فيعلم الاشياء قبل حدوثها وبعد حدوثها على حد سواء كليها وجزئيها وغيبها وشهودها في اوقات حدوثها واماكن وجودها يعلمه بعلمه الذي هو عين ذاته بلا كيف وبإشراقه الفعلي الواقع على المعلومات الامكانية والكونية المعبر عنه بالعلم الفعلي والاضافة والانبساطية بلا تخلل زمان اذ الزمان من حدود ماهياتها واجتماع الازمنة السابقة واللاحقة بمشهد واحد لديه سبحانه فهو المحيط بكل شيء والمحصى له فلا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها كلاً في مراتب وجودها واطلاقاتها وقيوداتها ولا طريق الى معرفة ذلك الا بإنسلاخ الزمان والتجرد عن حدود المكان وحيث ان القوم لم تحصل لهم تلك المراتب التي لاتنال الا بعناية خاصة من اللّه المختصة بأوليائه وقيدتهم الازمنة

وحددتهم الامكنة بقيود القبلية والبعدية والسابقة واللاحقة . وقاسوا الحق بأنفسهم وشبهوه بمخلوقاته تحيروا فذهب كل ذاهب الى ما ادى اليه وهمه وقاده فهمه :

فلو قلدوا الموصى اليه امورهم * لزمت بمأمونٍ من العثرات

الفصل السادس

ليس في صفاته التي قالوا بعينيتها جهة عموم وخصوص واطلاق وتقييد كما ذهبوا الى اعمية بعض الصفات واخصية بعضها كالعلم والقدرة والحيوة فأنهم قالوا بأنها أصول الصفات والارادة والسمع والبصر المعبر عنها بالادراك والسرمدية الشاملة للقدم والأزلية والأبدية والكلام والصدق من الشعب الثلاثة الأول وهذا كما ترى يلزم تجزية الذات وتركيبها وكونها فاعلة وقابلة بذاتها وكل مؤد الى حدوثها فتعاليت عما يقولون علواً كبيراً لا يقال انها انما تكون بحسب المفهوم لا المصداق لأنا نقول بحكم وجوب التطابق يحكم على المصداق والا لزم الكذب ولا يتفرع عليه شيء منها على ان مفاهيم هذه الصفات لا ربط لبعضها ببعض والا لما احتيج الى اثبات القدرة بعد ثبوت العلم بالبراهين الساطعة القاطعة وقس على ذلك سائر الصفات فالحكم واحد مفهوماً ومصداقاً على ان الارادة والكلام هما من صفات فعله وقد قضت ضرورة مذهب آل محمد صلوات الله عليهم على حدوثها ونفي موحديّة من قال بعينيتها كما صرحوا فيها وورد عنهم (ع) ﴿ان المشية والارادة من صفات الافعال فمن قال انه لم يزل شائياً مريداً فهو ليس بموحد﴾ وورد :﴿كان الله ولا متكلم﴾.

وقد قامت البراهين القطعية على طبق الضرورة من جواز نفيهما واثباتهما حيث يقول:﴿ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن﴾ فلو كانت الارادة عين الذات لدارمدار النفي والاثبات فيلزم حدوثها .

وتأويل الارادة بالعلم بالاصلح مستلزم لتجزيته تعالى وتركيبه وذاتيته له يستلزم ارادة ذاته لذاته فيكون بذلك فاعلا وقابلا ولزوم الدور والتسلسل في حدوث الارادة مندفع بإيجاده بنفسه وستعرف ذلك ان شاء الله تعالى .

وبالجملة القول بأعمية بعض الصفات واخصية البعض قول فاسد وامر كاسد ولا يتأتى إلا في صفات الفعل دون الذات والقول بالفصل الذي ليس بالهزل ما قدمناه في الصفات .

الفصل السابع

في تقسيم الصفات بالقدس والاضافة والفعل انما يكون بحسب الذات الظاهرة بالوحدة الانبساطية من حال تعلق المثال الملقى في هويات الخلائق على ما قاله أمير المؤمنين (عليه السلام) لما سئل عن العالم العلوى :﴿ صور عالية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها خالقها فأشرقت وطالعها فتلألأت فالقى في هويتها مثاله واظهر عنها افعاله﴾.

وذلك المثال الملقى الحقائقي والنقش العنواني آية الفاعل بأعتبار اشتقاقه من الفعل فبملاحظة آيتية الفاعل ودلالته عليه صفة قدس وبإعتبار تعلقه بالفعل صفة اضافة وبإعتبار تعلقه بالمفعول صفة فعل ،

وكل ذلك صفات واسماء اشتق من وجوه الفعل له تعالى. فعند ارادة الذات تضمحل لك ملاحظة الصفات وبإعتبار ملاحظة الصفات يجب عنها تنزيه الذات ولأجل ذلك تكون دلالتها دلالة رسم لادلالة تكشف له .

الفصل الثامن

الوحدة الانبساطية التي هي آية الوحدة الحقيقية الفعلية التي هي ظهور الوحدة الحقيقية بالظهور الفعلي لها مراتب تضاهيها الوحدة العددية بإعتبار اشراقها بمراتب الاعداد فتكون منزهة عن الاعداد ومضافة اليها ومفعولة لديها بإعتبار حامليتها للفعل فان الكثرة لا توجد الا بالوحدة والا لزم الطفرة التي قضت الضرورة ببطلانها فالوحدة مقومة للكثرة بإعتبار حامليتها للفعل ومتقومة بها ظهوراً والكثرة بها تحققاً وركناً بإ عتبار العرض في كل سلسلة من سلاسل الطول لا بإعتبار الطول لتقدم السلاسل الطولية بعضها ببعض بأعتبار الصدور فافهم .

الفصل التاسع

ان اثبات الصفات له سبحانه انما يكون بإعتبار ما نعرفه من الكمالات وان الفاقد لها فاقد للكمالات فيلزم النقص والإستكمال ومرجع المقال ما قال الباقر (عليه السلام) : ﴿ ولعل النمل الصغار تزعم ان للّه زبانيتين﴾ حيث انها عرفتهما كمالا واثبتتهما له سبحانه .

والحق جل شأنه منزه عما يصفه الواصفون وينعته الناعتون فلا

تدركه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار ، فان كل شيء لا يتجاوز وراء مبدئه وكل يقرأ حروف نفسه لأن ادراك الاشياء لا يخلو اما أن يكون وصفاً ذاتياً لها أو وصفاً عرضياً .

فعلى الاول: انما تكون هي هي بإعتبار مراتب وجوداتها اذ هي هي على ما هي عليها والا لما كانت هي اياها فليست هي فوق مراتبها تحققاً وذكراً واعتباراً فاذا لم يكن هي فوق مرتبتها فلا ادراك لها .

وعلى الثاني : إن الفعل تحت رتبة الذات بكل اعتبار فلا تدرك ما فوقها فلا يمكن في صقع الواجب والا لأنقلبت الحقيقة فيكون الواجب ممكناً والممكن واجباً واذ لا ممكن هناك فلا ادراك للممكن وسقط الادراك ولا يحيطون به علماً وعنت الوجوه للحى القيوم وما وصفه لنا الحق من النعوت الكمالية والصفات الجمالية والجلالية فإنه يقع علينا خلقاً كما اشرنا اليه في وقوع العلم فشهادته بوحدانيته وتوصيفه بصفات صمدانيته لذاته هو نفس ذاته بلا اختلاف في المفهوم ولافي المعنى ولخلقه حقايقهم المصنوعة ولذا قال بعض الالهيين :﴿ شهادة الحق الوحدانية للحق بالحق حق و شهادة الحق بالوحدانية للخلق بالحق خلق ﴾.

فيعتبر في شهادة الحق لنفسه الوحدة الحقة ولخلقه الوحدة الحقيقية والانبساطية الاشراقية منزهة عن الوحدة العددية والجنسية والنوعية والشخصية والصنفية ولأجل ذلك نزه سبحانه نفسه عما يصفه الواصفون بقوله الحق :﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين﴾.

وسلام على انبيائه بوصفهم اياه ما وصف نفسه لهم به الواقع

عليهم باعتبار حقايقهم التي هي آيات توحيده ومقامات تفريده التي لا فرق بينها وبينه في التعريف والتعرف لا في الحقيقة والذات كما قال الحجة (عجل اللّه فرجه وعليه وعلى آبائه السلام) (وبمقاماتك وعلاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها ، الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك).

وما روي عن الصادق (عليه السلام) : ﴿ لنا مع اللّه حالات نحن فيها هو وهو نحن ولكن هو هو ونحن نحن ﴾.

فمدح اللّه سبحانه انبيائه المرسلين باعتبار هذا الوصف وقال عز من قائل :﴿وسلام على المرسلين والحمد للّه ربّ العالمين ﴾.

الباب الثاني

في صفات فعله تعالى
وفيه مقاصد

المقصد الاول

اعلم ان كل فاعل تام الفاعلية وفوق التمام لا يكون فاعلا بذاته بل فاعليته بفعله الذي احدثه بنفسه لا من شيء والا لزم ان يكون هو الفعل المركب من نفسه واعتبار اشتقاقه اذ الفاعل هو المشتق من الفعل ومن جهة فاعليته واعتباريته اختلاف الجهات دليل اعتبار الاختلاف فيكون مركباً ودائراً مدار الفعل نفياً واثباتاً وما ذلك الا شأن الحدوث وشبهة الدور والتسلسل والانتهاء الى الذات فعلا ووضعاً مندفعة باحداثه بنفسه واشتقاق الوصف من نفسه بوجهه كسائر الأشياء الحادثة المشتقة من وجوه فعله المعبرة عن ذاته بالوصف العنواني عند ايقاع الارادة على الذات الواقعة على الصفات كما عرفت سابقاً .

فالفاعلية كمال فعلي لاكمال ذاتي فلا يتحقق الا بنفس الفعل المعبر عنه بكلمة « كن » بلا ملاحظة لفظ ولا نطق ولا اشارة ولا كيف فانها انما وجدت بها ويعبر عنهما بالظهور وبالاشراق وبالتجلي الى غير ذلك من

التعبيرات . ويتحقق له مراتب بحسب التعلقات بمراتب المفعولات فيسمى :(مشية) عند التعلق بالحقايق المجردات : (وارادة) عند التعلق بالتعينات : (وقدراً) عند التعلق بالهندسيات : (وقضاءاً) عند التعلق بالهيئة التركيبية للموجودات .

فالمشية قبل الارادة ، والارادة قبل القدر والقدر قبل القضاء ويتلوه الامضاء ، وتقديم القضاء على القدر توهم ، والتعبير عنه بالعلم الاجمالي وعن القدر بالعلم التفصيلي ان ارادوا بالعلم نفس العلم الذاتي فباطل كما سبق اذ ليس للذات اجمال وتفصيل وان ارادوا به الاشراقي مع انهم لم يريدوه ففاسد اذ الهندسة لا يكون الا قبل التركيب لتوقف المركبات على البسايط مع ان الوارد من المترجمين لارادة الله المخبرين عن صفاته وافعاله تقديم القدر على القضاء كما قال الصادق (عليه السلام) : ﴿ان الله علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فبعمله كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان القدر وبقدره كان القضاء﴾ الى غير ذلك كما ورد في الباب .

هذا باعتبار التفصيل عند التعلق وربما يطلق كل مرتبة منها على كل مرتبة منها فيقال المشية لتمام التعلق للفعل وكذا القضاء فالفعل واحد ومراتبه اربع بحسب التعلق كالكلمة التامة من حيث تحققها بالمراتب الاربع النقطة والالف والحروف والكلمة الهيئة ثم بعد تمامها يتحقق لها الدلالة فالفعل بعد تمام مراتبه يكون سبباً لوجود المفعول.

المقصد الثاني

الفاعل اما هو عبارة عمن صدر عنه الفعل او من قام به الفعل فعلى

الثاني لا يجوز ان يكون هو الذات اذ يلزم ان يكون محلا للحوادث وعلى الاول يكون اسماً له عند صدور الفعل فيثبت بثبوتة وينتفي بنفيه حيث ان الفعل صدر عنه وتقوم بنفسه فلا يكون هو ذاته ، ففي الوجهين نسبة الفاعلية من الصفات الفعلية .

المقصد الثالث

فاعلية الحق تعالى ليس بالطبع فيكون صدور الفعل عنه بمقتضى طبعه بلا شعور منه ، ولا بالقسر فلا يكون على محبته ومقهوراً للقاسر ولارادته ، ولا بالتسخير فيكون تابعاً لارادة المسخر ، ولا بالجبر فيكون فاعلاً بارادة مجبره ، ولا بالرضا فيكون علمه الذاتي علة لوجود مفاعيله وعين مسلوبتها عين وجودها عنه وعلمه بها عين فعله لها بلا اختلاف في شيء من ذلك ، ولا بالعناية فيكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخير في ذلك الفعل في نفس الأمر فينفعل عن ذلك العلم من غير قصد زايد على ذلك العلم ، ولا بالتجلي بمضي إلقاء المثال في هويات الأشياء التي هي الصور العلمية الغير المجعولة .

أما الأربعة الأول فلعدم وجود اختيار تام فيها فلا تصلح لفاعلية المختار وإنما قلنا ليس فيها اختيار تام يتراىء بحسب الظاهر عدم الاختيار أما لضعفه وهو خلاف الواقع إذ جميع أقسام القوابل مختارة حيث أنها أثر الحق الذي هو الفاعل المختار ، وأثر الفاعل المختار يجب أن يكون مختاراً وإلا لزم النقص فيه حيث أنه قادر على أن يخلقها مختارة والاختيار صفة كمال وهو لا يعدل عن الكمال إلى غيره فيلزم عدم القدرة أو ترجيح المرجوح على الراجح وكلاهما يستدعيان الامكان .

وأما الرضا فلإستلزام علمه الذاتي الذي هو عين ذاته علة الكون والعلم لا يكون علة للكون من عدم تأثيره كما حققناه في محله ، وحيث نفيت فاعلية علمه كما عليه المحققون وجب أيضاً نفي علية الذات إذ العلم هو عين الذات بكل اعتبار وليس فيه جهتان حتى يكون من جهة علة ومن جهة علماً وإلا لزم التركيب المستلزم للحدوث فالقائل بعلية الذات لا يسعه إنكار علية العلم فإما أن يقول الله العلة فيهما إذ يلزم المفاسد الواردة المستلزمة للحدوث .

وأما العناية يلزمه الجبر في الأفعال الاختيارية كما كان في الرضا أو القول بأن الاشياء قديمة غير مجعولة كلاهما باطلان ، وأما التجلي بمعنى إلقاء المثال في هويات الاشياء ان أريد بالهويات من أنها صور علمية للحق غير مجعولة بجعل جاعل ففساده ظاهر وإن أرادوا بهويات الأشياء قوابلها المجعولة بنفس ذلك التجلي المساوق لها الفاعلية لقبول ايجادها اياها فهو حق لا ريب فيه ويكون ذلك بياناً لكمال الاختيار للفاعل المختار كما ستعرف ان شاء الله . وأما القصد فانه يقع الفعل منه باختيار تام .

المقصد الرابع

الفاعل التام يجب أن يكون مختاراً وإلا لزم الايجاب المنافي لقدرة الترك فيلزم عدم قدرته للترك فيلزم النقص اللازم للامكان وإثبات الاختيار ينافي القول بعلية الذات إذ الناقصة يستلزم الاستكمال والتامة المستحالة تخلف المعلول عنه فليس له إنشاء فعل وإنشاء ترك أو إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل وإن لم يشأ لم يفعل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم

يكن ولا حول ولا قوة إلا باللّه العلي العظيم .

المقصد الخامس

تمامية الفاعل أن يصدر عنه الفعل ويتقوم بنفسه لا بغيره ، إذ هو فاعل القول فلا يتم إلا بايجاد وقبول فيجب أن يكون هو فاعل القبول وإلا لم يكن هو إياه . فتحقق أن الفعل لا يتقوم إلا بنفسه ، فيحصل عن ذلك جهتان : إيجاد وقبول ، وبين تلك الجهتين ميلان متعاكسان المصححان لمعنى الاختيار فيكون صدور الفعل عنه بالاختيار فأقام الفعل بنفسه على جهة الاختيار فيعبر عن جهة إيجاده : (بالوجود) وعن جهة قبوله : (بالماهية) .

وجهة الايجاد هو المثال الملقى المعبر عن الفاعلية كما قال (عليه السلام) : (تجلى لها بها وبها امتنع منها وإليها حاكمها) ، وقوله (عليه السلام): (خلق المشية بنفسها) ، فيتحقق باعتبار تلك الجهتين القيامات الأربعة فيكون الفعل متقوماً بنفسه بجميع أنواع القيام فالصدوري باعتبار المثال الملقى عن الحق بحسب قابليته ، والركوني بحسب القبول ، والظهوري باعتبار ظهور المثال في القابل والعروضي باعتبار محلية كل من الجهتين .

وهذه التفاصيل كلها إنما تعبر في الفعل من حيث تحققها في المفاعيل ، والاثر إنم يشابه صفة موثره ﴿ **قل كل يعمل على شاكلته** ﴾ ولأجل ذلك نفينا جهة التأثير من الذات وقلنا أن مؤثريته

إنما يكون باعتبار ظهوراته الفعلية فلا شبيه له سبحانه ولا مثل ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾ ، وإنما أجرينا هذه التفاصيل في الفعل باعتبار المفاعيل وصحة الاتصاف بها بحسب التعلق لا بحسب الذات ، وإنما نزهنا الحق تعالى عن جميع أنواع التشبيه إذ يمتنع تعلقه بذاته بالخلق .

إزالة شبهة

لعلك تقول قد ورد في الحديث : (ان اللّه خلق آدم على صورته) فيلزم منه المشابهة ،

فأقول ليس حيث ذهبت فان اللّه ليس له صورة ولا معنى وضمير صورته يرجع الى آدم حيث خلقه على ما هو عليه وإلا لم يكن هو إياه ويمكن أن يقال أيضاً أن اللّه خلق صورة ونسبها الى نفسه تشريفاً وتكريماً كما نسب الكعبة الى نفسه يقول : ﴿ الكعبة بيتي ﴾ ، فخلق آدم على تلك الصورة وللحديث معان آخر يطول بذكرها الكلام ولا يقتضيه المقام .

المقصد السادس

اعلم أن الفاعل الحق بحكم (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف) أحب أن يظهر ما خفي من فاعليته في مظاهر المفاعيل لا ما خفي من ذاته فان الخفاء والظهور هما من صفات فعله وإلا لتغيرت حالتاه فلذا عبر عن المخفي بالضمير الفاعل الظاهر « بكن» المتأخر عن الذات البات وجوداً وذكراً ، فتحركت المحبة الفعلية الى مجالي الظهور

بالحركة الايجادية التي هي (خلق لا يدرك بالسكون) ، والحركة إذ هما من آثار الفعل فتأكد الفعل وظهر المقدر الحاكي لنفس الفعل ، فاشتق منه اسم الفاعل الحاكي لقابلية الفعل لنفسه ، واشتق منه اسم المفعول الحاكي لقابلية الفعل الفاعلية للقبول فتعين المطلق بتعينات مراتب الفاعل فظهر ما خفي في الفاعلية لها على حسب مراتب المفاعيل أو باعتبار نفس الفاعلية حيث أن ضمير كنت وكذلك ضمير خلقت بالنسبة الى ضمير فأحببت وهو مظهر لضمير كنت .

وبالجملة حقيقة المفعول المطلق لا ذكر لها ولا وجود إلا بالفعل وهي متأخرة عن الفعل بجميع الاعتبارات وإنما هي شيء بجعل الفعل إياها فجميع الماهيات الخلقية مجعولة بجعل الجاعل إياه والقول بعدم مجعوليتها ناشئ عن عدم المعرفة بالأفاعيل الإلهية فتعين المفعول المطلق بمراتب تقييده فيكون مفعولاً به ومعه وله وفيه ، فالخفاء والظهور لكل مرتبة من القوابل إنما بحسب تعلقاتها الظاهرة للمفاعيل بها بحسب قوابلها الفاعلية للقبول المتساوقة للتعلقات .

وبذلك تحقق الاختيار في جميع أصقاع الآثار حتى يكون دليلاً على اختيار الفاعل المختار .

توضيح

أثر الفاعل المختار يجب أن يكون في نفس تحققه مختاراً وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح وهو يلتزم عجزه أو جهله تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وإلا يلزم تقدمه على نفسه في قبول نفسه ليلزم الترجيح بلا مرجح فان قبول نفسه إنما هو بالايجاد حيث أنه فاعل للقبول بنفس الايجاد وبها

يتم الشيء وإلا لم يكن هو إياه ولذلك عبر سبحانه بقوله الحق : ﴿ **إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون** ﴾ ، فأوضح بقوله ﴿ **يكون** ﴾ ، : إن فاعل يكون هو شيئاً من حيث أنه فاعل قبول المطاوعة كقولك : أو جدته فانوجد ، ففاعل الانوجاد ليس إلاّ ما أوجدته فبالأمرين تحقق الشيء فقام بنفسه بالاصدار عن موجده .

وفيما ورد عن أهل بيت العصمة (عليهم السلام) : (أقام الأشياء بأظلتها) ، والظل حقيقة الشيء في أحد الاطلاقات فتدبر .

المقصد السابع

يجب أن يكون ما منه سبحانه أمراً واحداً وما من الخلق مختلفاً قال تعالى : ﴿ **وما أمرنا إلا واحدة** ﴾ ، لأن الواحد الحق يجب أن يجري فعله على نهج الكمال وإلاّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح ، فالكمال في جهة الوحدة لا الكثرة حيث أن الكثرة متقومة بالوحدة ومتفرعة عليها ، ومن اليقين بطلان الطفرة .

فتعين صدور الوحدة عنه من حيث الكمال لا بما قاله أرباب المقال : (إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وإلا لزم التكثر في ذاته لكثرة ما صدر منه) ، فإنه قول فاسد إذ اعتبار صدور ذلك الواحد عنه أيضاً يلزم التكثر في ذاته إذا كان هو الفاعل بذاته .

وأما على ما قلنا بأن الفاعل بفعله لا يلزم التكثر في صدور الواحد للكثير ، وأيضاً بين القولين بون بعيد حيث يقولون لا يصدر عنه بمعنى نفي القدرة ، ونقول : لم يصدر باعتبار عدم العدول عن الكامل الى غيره

وذلك الواحد باعتبار قبوله صار منشأ الكثرات بحصول جهات الارتباطات فالوحدة من الحق والاختلاف من الخلق ، فلولا الخلق لما ظهرت فاعلية الحق ولولا فاعلية الحق لما تحقق وجود الخلق (فالعبودية جوهرة كنهها الربوبية) فما فقد في العبودية من الاستقلال وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية من الظهور أصيب في العبودية والربوبية الظاهرة في العبودية هي الربوبية إذ مربوب التي هي آية للربوبية إذ لا مربوب كاسم الفاعل ومسمى الفاعل ، فظهر انطباق الفاعلية على الفعل وانطباقها بحكم التضايف على المفعول في جميع المراتب ، فجميع المراتب على هذا النمط وكلها متعلقة بالجعل ذاتاً وصفة جوهراً وعرضاً فتدبر .

تتميم وتفهيم

اعلم أن الفاعل الحق والغني المطلق افاض ايجاده على جميع الموجودات بحسب قوابلها المتحققة بنفس ايجادها المعبر عنها بفواعل القبول المساوقة للايجاد كالكسر والانكسار ، وافصح من ذلك بقوله الحق : ﴿ **أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها** ﴾ ، فبطل القول بقدم الماهيات الموجودة بحدوثها بنفس الايجاد وبطلان تعدد القدماء ، وبطل القول بعدميتها بحصول الامتياز في مقام الكثرات حيث لا يكون الامتياز إلا باعتبار التعينات ، وبطل القول بتحققها بمحض جعل الجاعل اياها للزوم الترجيح بلا مرجح فانحصر الأمر بما ذكرنا من أنها فواعل القبول المحدثة بنفس الايجاد مساوقة لها كما مثلنا بالكسر والانكسار فافهم .

تكميـــل

اعلم أنه اتفقت كلمة أهل الاسلام على أن اللّه لا يوصف بالظلم فبعد ذلك الاتفاق افترقوا ، فمنهم من ذهب الى نفي الاسم واثبات المسمى في الأربعة الأولى وهي الاتصاف بالظلم وفعل الشر وفعل القبيح وعدم الرضا بالكفر :

وأما الخامس اعني الاتصاف بالاختيار فقد اتفقوا أيضاً على وجوبه فزعم بعضهم أن الاختيار المقابل للايجاب الطبيعي أي ما يصح معه الفعل لا يترك بالنظر الى الذات فيكفي عندهم كون أفعاله طبق المصلحة وإن كانت لازمة له .

وذهب قوم الى الاختيار الذي هو مقابل الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك وهو ما يصح معه الفعل والترك بالنظر الى الداعي في وقت ولا ينافيه الوجوب السابق في وقت آخر وإنما المنافي وجوب ذلك في جميع الأوقات .

وأنت إذا أمعنت النظر وجدت أن الأمرين يسقى بماء واحد في الرجوع الى الايجاب الطبيعي المنافي للاختيار والحق ما قلناه في مطاوي كلماتنا تصريحاً وتلويحاً من ثبوت الاختيار ورجوع الاختلاف الى القوابل فراجع .

المقصد الثامن

اختلف المسلمون في أفعال العباد فمنهم من ذهب الى القول بالجبر

وهم على أقسام :

فمنهم من ذهب الى أن الغير لا يقدر على شيء من أفعاله ولا يفرقون بين حركة المرتعش وغيره ، ومنهم من فرق بين الحركتين ، ومنهم من قال بتأثير قدرة العباد في أفعالهم لكنها صادرة عنهم وواجبة بالوجوب السابق من جهة علله الموجبة الى الواجب .

ومنهم من ذهب الى أن العبد هو العلة القريبة للمباشرة والحق هو العلة البعيدة ، وكل ذلك بمعزل من الحق إذ يلزم منه الايجاب المستلزم للامكان .

ومنهم من ذهب الى استقلال العباد في الأفعال ، وهذا يستلزم انقلاب حقيقة الامكان إلى الوجوب ، فالجبر والتفويض كلاهما باطلان ، فانحصر الحق في الاختيار على ما حققناه من أن أثر المختار يجب أن يكون مختاراً كما عرفت .

المقصد التاسع

ان ذات العبد من حيث ذاته ليست علة لأفعاله بل من حيث الفعل والفاعلية صفة فعل له لاصفة ذات وهو اية للحق فلولا الحق لما كان على ما كان ولولاه لما وجد فعله فشيئية فعله به بل صدور فعله عنه على طبق صدور ذاته عن الحق إلا أن الحق وجوده المستقل بنفسه وغني عما سواه ووجود العبد فقير محتاج يحتاج في كل آن الى مدد جديد كما سنبين إنشاء اللّه تعالى .

فبطل القول بالجبر حيث أن الفعل منسوب الى العبد لقيامه به

ومباشرته إياه وبطل قول المفوضة حيث أن شيئية العبد ليست منه بل هو شيء بالحق وموجود بايجاده إياه فالفعل مسلوب عنه من حيث هو هو . فالحق لم يطع باكراه ولم يعص بغلبة هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه فظهر الحق به من البين وبطل الجبر والقدر وتحقق الأمر بين الأمرين .

تنبيه

اعلم أن الخير والشر وأن كان فعل العبد ومتحصلاً بحسب إقباله وادباره بحسب ماهيته المتعينة من انصباغ ماهيته بصبغ وجوده في الخير وعدم انصباغها في الشر لكنه إنما يكون بمشيئة اللّه وإرادته وقدره وقضائه كما ورد في الحديث : (لا يكون شيء لا في الأرض ولا في السماء إلا بسبعة بمشية وإرادة وقدر وقضاء وإذن وأجل وكتاب فمن زعم أنه يقدر على نقص واحدة منها فقد كفر) ، وفي رواية فقد أشرك ، ولا يلزم من ذلك الجبر بوجه من الوجوه فان المشية والارادة وان كانتا واحدة لكن بحسب المتعلق تختلفان فتكونان حتمية وعزمية ، ويعبر عن العزيمة بالرضا كما ورد : (ان للّه مشيتين مشية حتم ومشية عزم) ، فالمشية الحتمية افاضة الوجود على حسب القوابل بمقتضى الحكمة وايجادهم على ما هم عليه باعتبار قبول قوابلهم المحدثة مساوقاً لايجادهم إياهم بحكم الاختيار وليست هي متعلقة بالأوامر والنواهي وترتب الثواب والعقاب .

والمشية العزمية المعبر عنها بالرضا هي متعلقة بالأوامر والنواهي والثواب والعقاب فالخيرات توافق المشيتين دون الشرور فانها توافق

الحتمية فباعتبار التخلف عن العزمية يستحق العقاب كما أن موافقتها متعلق الثواب فلا تغلب مشية الخلق مشية الحق وإلا لزم انقلاب حقيقة الامكان الى الوجوب ولا يجبر الخلق مشية الحق تعالى وإلا لزم انقلاب حقيقة الوجوب الى الامكان فلا يظلم ربك أحداً .

اعلم أن الخلق في جميع مراتبهم وذواتهم وصفاتهم وجواهرهم واعراضهم في حالتي الاقبال والادبار في الأكوار والادوار والأطوار لا يخالفون مشية اللّه الحتمية فكلهم صائرون الى بابه ومستمدون من جنابه ومتحركون بالحركة الاستمدادية ويسئلون إفاضته بالألسنة الاستعدادية ويعبر عن تلك الحركة بالحركة الجوهرية المنبعثة من افتقارهم الى غناه ، فان الفقر ذاتي للممكن وذاته فقر محض يحتاج الى مدد جديد ﴿ **افعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد** ﴾ ، فلا يفرض عدم فقره لعدم فرض إمكانه ، فالعلة الموجدة لها عين العلة المبقية إياها .

وتوهم بعض القاصرين فقال بغيريتها قصوراً عن إدراك حقيقة الامكان وفقرها في وجودها وبقائها والذي أشرنا إليه من الحركة الجوهرية لم نقصد بها ما قصده المثبتون لها بأنها حركة في الطول لاستلزام ذلك المفاسد من القول بعدم المعاد الجسماني وبلوغ المعلول الى رتبة العلة بل الذي نريده هي حركة بالعرض بسكون الراء .

فكل شيء لا يتجاوز ما وراء مبدئه وكل يقرء حروف نفسه ويسئل بلسان استعداده لسده فقره الذاتي الذي لم يتخلف عنه : (الهي وقف السائلون ببابك ولاذ الفقراء بجنابك) .

اعلم أن جميع الخيرات والشرور وإن كان من العبد به سبحانه لكن

الحق أولى بنسبة الخيرات إليه والعبد أولى بنسبة الشرور إليه مع أن الكل من عند اللّه كما قال تعالى : ﴿ **قل كل من عند اللّه** ﴾ ، وقال في الحديث القدسي : (إني أنا اللّه لا إله إلا أنا خلقت الخلق وخُلقت الخير وأجريته على يدي من أحب فطوبىٰ لمن أجريته على يديه إني أنا اللّه لا إله إلا أنا خلقت الخلق وخلقت الشر وأجريته على يدي من أريد فويل لمن أجريته على يديه) ويكون ذلك باعتبار المشية الحتمية والعزمية كما قلنا فراجع .

وبالجملة فالخيرات إنما تصدر من العبد حالة الاقبال الى اللّه تعالى والإستنارة بنور اللّه والإنصباغ بصبغة اللّه ﴿ **و من أحسن من اللّه صبغة** ﴾ ، ولأنها مجعولة بالذات فتنسب الى جاعلها ، والشرور تصدر من العبد باعتبار إدباره عن الحق وملاحظة أنيته المبعدة ولأنها مجعولة بجعل عرضي .

بمقتضى استعداد طبيعته ﴿ **بل طبع اللّه عليها بكفرهم** ﴾ فتنسب الى مباشرها قال (عليه السلام): (خيرك إلينا نازل وشرنا إليك صاعد الخير بيديك والشر ليس إليك) كما أن الجدار الذي هو سبب لاظهار نور الشمس وتحقق الظل لظهور نور الشمس بوجه استنارته ويتحقق الظل بوجه إدباره وإن كان النور والظل من الشمس بالجدار وإن شئت قلت من الجدار بالشمس إلا أنك لا تثبت الظل إلا الى الجدار لأن إدبار الجدار صار سبباً لتحقق الظل ولو استنار بجميع جهاته بصفاء قابليته لما تحقق الظل ولما ظهر إلا النور والجدار مثل حقيقة العبد والشمس آية الفاعل الحق والنور هو الخير الصادر من العبد باللّه الحق أو من الحق بالعبد والظل هو الشر فينسب الظل الى الجدار والنور الى الشمس وان كان الكل من الشمس ﴿ **ألم تر إلى ربك كيف مد**

الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً ﴾ .

المقصد العاشر

اعلم أن أفعاله تعالى كلها معللة بالأغراض والغايات لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وصدور العبث قبيح يلزم عجزه أو جهله ورجوع الغرض إليه يستلزم الاستكمال وهو في حقه محال فيجب أن يكون معللاً بفائدة راجعة الى العبد وذلك أن الفاعلية لما كانت من صفاته الفعلية كما عرفت آنفاً يجب أن يكون الغائية أيضاً من الصفات المتعلقة بالأفعال وكلتاهما راجعتان الى الأفعال وظاهرتان بنفس الأفعال فالذات البات منزهة الساحة عن حلول هذه الصفات وكلتاهما متحدتان من وجه ومختلفتان من وجه كما هو شأن الفاعلية البسيطة فانها عين الغائية ومحلها نفس المفعول وإلا لما كان الفاعل فاعلاً كاستحالة كون الذات فعلاً أو حالاً في الفعل أو محلاً للفعل فان كل هذه الوجوه يلزم حدوثه .

فالفاعلية ظهوره بالفعل المخترع بنفسه وهي غنية فالحق غني عمن سواه فلا يكون هو علة غائية لما سواه ولا ترجع الغاية إليه فيكون محلاً لها (رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك في الملك) .

قال سيد الشهداء روحي وأرواح العالمين فداه : (يا من استوى برحمانيته على العرش فصار العرش غيباً في رحمانيته كما أن العوالم صارت غيباً في عرشه محقت الآثار بالآثار ومحوت الأغيار بمحيطات أفلاك الأنوار) .

فبطل قول نفي الغاية عن فعله وبطل أيضاً قول من زعم أن الغاية في

ايجاد الخلق انه تعالى أراد ان يرى ذاته في مرايا الامكان والأعيان لتكون هي مجالي تجليه الذاتي من غير لزوم فقر واستكمال .

ومثلوا بمطلوبهم مثلاً أن الجميلة الحسناء تعلم أن صورتها حسنة في غاية الحسن والجمال مع علمها بحسنها تنظر الى المرآت لترى حسنها وجمالها ولم يزد من هذه الرؤية شيء في حسنها وجمالها ومن ثم قالوا إن العالم صورة الحق وقال قائلهم : (ليس في الامكان أبدع من هذا العالم إذ لو كان للزم بخله تعالى أو عجزه فكلاهما محال) ، فثبت أنه ليس في الامكان أبدع من هذا العالم وكيف لا يكون كذلك وهو مخلوق على صورته لقوله عليه السلام : (خلق اللّه آدم على صورته) ، وآدم يصدق على الانسان الكبير وعلى الانسان الصغير كلما هو في صورته لا يكون أكمل منه ولا أبدع ولا أعظم ولا أنفس هي .

وهذا كما ترى بين الفساد لارجاع الفاعلية إلى ذاته وكل الغاية والحدوث مضى معناه فراجع .

تحقيق

العالم كما ذكروا أنه أبدع ما يمكن في الامكان ولا يتصور شيء أبدع منه بوجه من الوجوه والالزم عجز الفاعل القادر المختار وذلك أنه على هيئة تفيد التوحيد عند عدم ملاحظة نفسه كما قال أمير المؤمنين وسيد الموحدين (عليه الصلاة والسلام) لما سئل عن الحقيقة : (كشف سبحات الجلال من غير إشارة) ففي ملاحظة نفسه لا تفيدالتوحيد ولايكون دليلاً على المؤثر ، فمعنى التوحيد حقايق العالم ومنبسط له به صفة أحدثه الحق في مرايا الامكان والاكوان والاعيان لتكون دليلا عليه

ومظهرة لاشراقاته الوحداني المنبسطة لاربط لها بحقيقة الحق ولا كاشفة عن ذاته فهي مجالي تجلياته الفعلية الظاهرة لها بها والممتنعة بها عنها كما قال سيد الموحدين والعارفين (عليه وآله الصلوة) : (ان اللّه احتجب عن الاوهام كما احتجب عن العقول بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها) فحقيقة العالم ذلك التجلي الذي هو نفس المتجلي له فملاحظة العالم من حيث هو حجاب وعند عدم ملاحظة انه توحيد حق بلا ارتباط قال تعالى : ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد**﴾ . فحقيقة الكل آية على حسب قابليته فافهم .

اكمـــال

إن الحق سبحانه لما أحب أن يعرف وجب أن يصف نفسه حتى يعرف بذلك الوصف ويجب أن يكون ذلك الوصف منزهاً عن المماثلة والمشابهة لشيء من الاشياء والا لزم امكانه تعالى ولذا قال تعالى : ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾.

والوصف لا يخلو اما ان يكون حالياً او مقالياً والوصف الحالي اجلى من المقالي والجمع بينهما اكمل فيجب عليه ان يصف نفسه بكلا الوصفين والا لزم العدول عن الكمال الى غيره وهو يلتزم العجز او الجهل فوصف نفسه للخلق بالوصفين :

اما الوصف المقالي فنعت نفسه بالسنة أنبيائه وأوليائه في كتبه المنزلة .

وأما الوصف الحالي فأظهر لهم من التوحيد وسائر الصفات الكمالية على طبق التعريف المقالي فنظم بنيان الأكوان على هيئة التبيان فألقى في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله .

تكميـــل

كتابة لا إله إلا الله تألفت من مواد وحروف على هيئة إفادة التوحيد عند عدم ملاحظة المواد والحروف والتأليف وحسن الخط وغيره فانك في ملاحظة هذه الأمور لا تستفيد معنى التوحيد . فجميع العالم عبارة عن كلمةالتوحيد المنتظمة على هيئة ولذا عبر عنها « بهياكل التوحيد » وإلا لما دل على الحق بوجه من الوجوه وهذا سار في جميع المؤثرات والآثار من حيث الآلات فان الأثر صفة فعل المؤثر وحكايته وكذا العالم أثر فعله تعالى وحكاية ظهوره به في مقامات التوحيد وعلامات التجريد والتفريد على حسب ما ظهر بالأثر على مقتضى ذاته فان الحق بذاته لم يظهر فظاهريته صفة فعله فافهم .

المقصد الحادي عشر

اعلم أن أول ما تعلق به الفعل الايجادي وجود حدث بحدوث انوجاده فكان حقيقة وجوده آية للفاعل ومحلاً للفعل فظاهرية الحق بها وانوجاده جهة قبوله الذي لم يكن بكل اعتبار الا بنفس ذلك الايجاد فحصل منهما العقل المحمدي (صلى الله عليه وآله) بلسان الشرع فأمر بالاقبال الى الخلق لتحصل المراتب الخلقية ومعنى إقباله اشراقه بأنواره

على قوابل مراتب الأكوان المحدثة بذلك الاشراق كما قلنا سابقاً فان صنع الكامل يجب أن يكون كاملاً وكماله لا يكون إلا باعتبار انبعاث الآثار فوجب أن يكون لجماله جمال ولجمال جماله جمال وهكذا حتى ينتهي الى مرتبة فتنغمر جهة فاعليته في قابليته فلا ينبعث عنه أثر وذلك لضعف القوابل لا لنقص الفاعل .

وبالجملة حيث أمر العقل بالتنزل الى مراتب الاعيان باقتضائه الذاتي لاظهار تفاصيل ما ظهر من الفاعلية والفعل والإنفعال الكامنة فيه معنىً تعين ذلك المعنى بصورة الفعل فتحصلت (النفس) التي هي أخت العقل والبرزخية والرقائقية المعبر عنها (بالروح) فتم مراتب الغيب بتمامية المعنى الغيبي والصورة الغيبية وحصول تثلث الكيان بتحصل رتبتي الاجمال والتفصيل والبرزخية فأشرقت رتبة البطون واقتضت إشراق مرتبة الظهور حتى يكون مظهراً لأسمى الظاهر والباطن لتمام مراتب الغيب والشهادة باظهار الفاعلية والقابلية فتحصلت مراتب الشهادة على طبق الغيب وتحقق الاجمال والتفصيل والبرزخ فكانت مادة وصورة وجسماً جامعاً فكان جامعاً مملكاً للرتبتين وسلطان على سرير النشأتين من المراتب الذاتية له ثم انبعث منه الآثار المنفصلة المعبر عنها بسائر الحقايق الحاكية لها نزولاً وانبعاثاً الى آخر سلاسل العلل والمعلومات .

المقصد الثاني عشر

لا أظنك يا حبيبي بعدما وقفت على مطاوي عباراتنا السابقة واشاراتنا الرائعة التي أخذت من العيون الصافية التي تجري بأمر الله

لانفاذ لها أن تتوقف في مجعولية الماهيات وإن كل شيء بجعل خاص إلا أن مراتب الجعل مختلفة باعتبار المجعولات من حيث الأصلية والفرعية وإن الجعل المتعلق بالأصل حامل الجعل المتعلق بالفرع ، فاتصاف الجعل بالبساطة والتركيب إنما يكون باعتبار المسامحة وإلا لم يكن معنى للفرق وإن شئت قلت الجعل في الكل بسيط وإن شئت قلت مركب فكل جزء من أجزاء المركب متعلقة بجعل خاص والهيئة التركيبية أيضاً متعلق بجعل خاص ففي كل شيء تتحقق باعتبار أجزائه وتركيبه فلايكون شيء في الأرض ولا في السماء إلا بسبعة بمشية وإرادة وقد وقضاء وإذن وأجل وكتاب ، فالماهيات الموجودة المميزة للأمور الوجودية بإعتبار تعينات الوجود كلها يجب أن تكون متعلقة بالجعل وإلا لزم قدمها وتبطلها أدلة التوحيد أو عدمها فلا تكون منشأ للامتياز لأن الامتياز لا يكون إلا بالأمر الوجودي إذ العدم ليس منشأ للتمايز وإلا لانقلبت حقيقته الى الوجود (هف) .

والقول بأنها ليست بموجودة ولا معدومة قول بارتفاع النقيضين أو إنها موجودة ومعدومة قول باجتماع النقيضين والقول باجتماعهما وارتفاعهما بحسب المرتبة قول بوجود الماهية .

فيجب أن يكون متعلقة بالجعل وبطل القول بأنها أعيان ثابتة في الامكان ليست بموجودة ولا معدومة .

وكذلك القول بأنها أعيان ثابتة في الحق متأهلة بقبول خطاب « كن فيكون » وتلك شؤون ذاتية للحق لا تقبل الجعل والتغيير وهي الصورة وهي مندرجة في ذات الحق اندراج اللوازم في الملزومات وأمثال هذه العبارات الفاسدة والاشارات الكاسدة فان الحق سبحانه أحدى المعنى صمد لا مدخل فيه ولا مخرج ليس في شيء ولا فيه شيء منزه عن

الحلول والاتحــاد لا يندرج في شــيء ولا يندرج فــيــه شيء وليس له شـؤون ذاتية ولا لوازم ذات فيلزم تعدد القدماء أو كونه فاعلاً بالايجاب ومحلاً للحوادث والصور العلمية أما أن يكون هي هو فلا يكون صوراً علمية وإن كانت هي غيره لزم المحذورات كما فصلنا سابقاً وبالجملة كان ولم يكن معه شيء والآن على ما عليه كان من الوحدة الصمدانية وأحدث الأشـياء لا من شيء ولا ذكر لها بكل اعتبار إلا في مراتب وجوداتها وماهيا تها وتلك الماهيات مجعولة مساوقة للوجودات المجعولة بجعل على حدة كالكسر والانكسار كما مر آنفاً فراجع .

الباب الثالث
في النبوة وفيه مقدمة ومطالب
أما المقدمة

فاعلم أن اللّه سبحانه خلق الخلق للبقاء لا للفناء كما قال في الحديث القدسي : (خلقتم للبقاء لا للفناء) ، فجعل للبقاء أسباباً بمقتضى حكمته البالغة حيث أبى أن يجري الأشياء إلا بأسبابها ولو شاء أن يخلق بلا سبب لخلق وليس إجراء المسببات باقتضاء الاسباب الا باعتبار استحالة الترجيح بلا مرجح عليه للزومه الجهل أو العجز كما عرفت فجعل لكل شيء سبباً فأعد أسباب البقاء اصالة وأسباب الفناء بالعرض على مقتضى القوابل الذاتية والعرضية فبين لهم حين ما أوجدهم جميع المقتضيات والنسب الارتباطية بينها وبينها في النشئات الأولية فعرفوا ما يضرهم ، وما ينفعهم في مقامات الإدبار لتكميل نفوسهم المخلوقة من ظل الربوبية لمشاهدة فقرهم الذاتي لافتقارهم الى الغنى المطلق والمفيض الحق فبذلك يدوم بقائهم كما بين أسباب البقاء في هذه النشأة وأسباب الفناء على تلك العوالم الأول وبين المنافع والمضار في المآكل والمشارب والأدوية والعقاقير والسمومات الى غير ذلك من الأسباب المبقية والمفنية ، فجعل للأجسام أطباء جسمانيين لحفظ أجسادهم وعرفهم المنافع والمضار وألزمهم بالرجوع إليهم في حدوث الأمراض والاسقام وكذلك جعل لأرواحهم أطباء روحانيين لحفظ أرواحهم وعرفهم المضار والمنافع وأمرهم بالرجوع إليهم فيما يصلح شأنهم كل ذلك تفضلاً منه وتكرماً

حيث أنه تعالى عرفهم جميع ذلك كما قال (عليه السلام) :

(ثبتت المعرفة ونسو المواقف وسيذكرونه يوماً) .

ففي سفرهم الى مراتب الأدبار نسوا تلك العوالم والديار ومقتضيات المنافع والمضار .

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها * عن ميم مركزها بذات الأجرع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت * بين المعالم والطلول الخضع

وأظنها نسيت عهوداً في الحمى * ومنازلاً بفراقها لم تقنع

فترؤفاً وترحماً بعث اللّه الأنبياء والمرسلين أطباء روحانيين يبينون لهم منافع أجسامهم ومضارها وأسباب بقائها وبوارها ويذكرون عقولهم بتذكار معاهدهم فتصدقهم عهودهم فتكون العقول آلة تصديق الرسول (صلى اللّه عليه وآله) .

وإلى هنا ظهر من قلمه الشريف وبينما هو رحمه الله مشغول بتصنيف الكتاب اتفق له سفر مكة وبعد إكمال الأعمال لبي داعي اللّه تعالى ودفن في مقابر قريش في صفة عبد المطلب

﴿إنا لله وإنا إليه راجعون ، هو الحي الذي لا يموت﴾ .

« قيل في تاريخ وفاته قدس سره »

(به غاب بدر الهدى سنة – ١٢٦٦)